آية الله العظمى السيد محمد صادق الحسيني الروحاني

الجبر والاختيار



تحقيق وتعليق

العلامة الشيخ قاسم محمد مصري العاملي

رسالة

في

الجبر و الإختيار

الجبر والإختيار

تأليف: آية الله العظمى السيّد محمّد صادق الروحاني

تحقيق وتعليق: الشيخ قاسم مصري العاملي

منشورات لسان الصدق / قم المقدّسة / هاتف ٧٧٣٥٤٦٤

الطبعة الأولى / ٢٠٠٠ نسخة

١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م

ISBN: 964 - 8166 - 45 - 5

الجَبْر وَالإخْتِيَار

تأليف

فقيه العصر آية الله العظمى

السيد محمد صادق الحسيني الروحاني

مد ظله العالي

تحقيق وتعليق

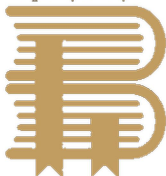
الشيخ قاسم محمد مصري العاملي

١٤٢٦هـ.ق الموافق ٢٠٠٥م

Email :

Kasem@masrilb.net

Kasem_mm@hotmail.com



الاهداء:



الحمد لله الذي هدانا لصراطه المستقيم، ورزقنا الإعتصام بحبله المتين، والصلاة والسلام على من بُعث رحمة للعالمين، وآله الهداة الأطهار الميامين، لا سيما خاتمهم بقية الله في الأرضين.

وبعد؛ فإني أرفع هذا العمل اليسير، والجهد المتواضع، إلى ساحة قدس نور الله الأعظم، ومظهره الأتم، الذي نطقَ فكان تلوَ القرآن، وبيَّن فكان ربَّ البيان، فخشعت لنطقه الأصواتَ، وانحلَّت ببيانه المعضلات، وتبدَّدت ببرهانه الشبهات.

حتى صار المذهب الحقُّ إليه يُنمى، واتخذ له من اسمه إسماً، فكان قوله فرقاناً بين الزيغ والعلم، وحكمه ميزاناً بين اليقين والوهم.

كيف وهو سادس الأئمة الأطهار، وصادق آل النبي المختار، وأمين سرّ الواحد القهار، أبو عبد الله جعفر بن محمد صلوات الله عليه ما تعاقب الليل والنهار.

فيا ﴿أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا الضُّرُّ وَجِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُزْجَاةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ﴾.

قاسم محمد مصري العاملي

مقدمة التحقيق:



الحمد لله الطيف الخبير، الذي خلق فسوى وقدّر فهدى، حمداً دائما بدوام ملكه، والشكر له على نعمائه وهدايته..

والصلاة والسلام على من بُعث رحمة للعالمين، البشير النذير أبي القاسم محمدﷺ، وعلى آله الأطهار، مفاتيح الرحمة والمغفرة، وأبواب الهداية والسعادة، وسفن النجاة التي من تخلف عنها غرق وهوى.. خزان علم الله، ومعادن حكمته، وأسرار غيبه.

وبعد، فإن موضوع الجبر والاختيار لما كان من المسائل المهمة والدقيقة، الى حدّ جعلت أسُّ المسائل الاعتقادية بحسب تعبير بعضهم، عزمت على إخراج هذه الرسالة الجليلة الموسومة:

« **الجبر والاختيار** » لسماحة آية الله العظمى المجاهد السيد محمد صادق الحسيني الروحاني (دام ظله العالي)، لما لهذا الموضوع من آثار علمية وعقائدية جليلة...

وقد تاهت بذلك أفكار كثيرين من البشر عبر القرون والأيام على مناهج شتى ومذاهب متشعبة، فمنهم: من استند الى عقله بعيداً عن النقل، ومنهم: من فسَّر الآيات أو الروايات بحسب مرتكزاته وفهمه، ومنهم: من قاس الأمور، والكل انحرفوا بذلك عن سواء السبيل، سوى من ركن الى ركن وثيق، ولجأ الى كهف حصين، فاستنار بهدي الله وغرف من معين حجج الله ومخازن علمه والأدلاء عليه، فاهتدى وهدى، وسعد وأسعد، فصار مصداق الداعي من الشك الى اليقين ـ كما أوصى بذلك أمير المؤمنينعليه السلام ـ معتمدا على حجج الله في رد الشبهات وحل المعضلات مستمسكاً بقول الصادق الأمينعليه السلام: « **لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين** » مقروناً بالقواعد العقلية: منطقية كانت أو أصولية أو فلسفية.

فأخرجتها الى عالم الوجود مرة أخرى محققة ومنقحة مع بعض التعليقات التي لا تخل بالاختصار الذي بُنيت عليه هذه

الرسالة، مع اعتقادي أن هذا المطلب يحتاج الى المزيد من البيان والتوضيح ـ حيث إن سماحته اعتمد بصورة كبيرة فيها على ما أورده علماء الأصول في كتبهم وبحوثهم في «اتحاد الطلب والارادة» ـ بنقل الأقوال من الكتب الكلامية وبعض الردود عليها إلا أن الوقت لم يكن يتسع لذلك.

فاكتفيت بتخريج المصادر التي حضرتني، والإشارة الى البعض الآخر، مع التعرض المختصر لترجمة بعض أصحابها ليسهل على القارئ الكريم الاطلاع عليها، ولم اتصرف في المتن إلا بمقدار تصحيح بعض النقولات من مصادرها لأنها نقلت ابتداءً بالمعنى، أو الاخطاء المطبعية، أو إضافات توضيحية يسيرة، وفي بعض الأحيان أوردت تعليقات زيادة في الفائدة، أو أدرجت بعض الروايات لنفس الغاية.

سائلاً المولى القدير أن يوفقنا للمزيد في خدمة الدين الحنيف ويجعل أعمالنا مقبولة، ويغفر زلاتنا إنه ولي ذلك، راجياً أن يجعل هذا العمل نافعاً لإخواننا المؤمنين.. شاكرا كل من له حق عليَّ في هذه المسيرة.

والحمد لله رب العالمين

قاسم مصري العاملي



وبه نستعين

الجبر والاختيار

من المسائل المهمة مسألة " الجبر والإختيار "، وهي من أقدم الأبحاث العلمية، التي اشتغل بها المتفكرون والفلاسفة، والآراء فيها كثيرة سنذكر عمدتها.

وقد عرفت أن أشهر المفكرين السابقين المتعرضين للمسألة هو "أرسطو" حيث تعرض لها في كتاب " الأخلاق إلى نيقو ماخوس ".

وأساس الآراء والعقائد: الجبر[1] والتفويض[2] والأمر بين الأمرين[3]، لأن أفعال الإنسان دائرة بحسب الاحتمال العقلي بين

---

(١) وهو مذهب الأشاعرة كما صار معروفاً.

(٢) وهو المشتهر عن مذهب المعتزلة كما سيأتي.

(٣) وهو مذهب العدلية (الإمامية) أعلى الله مقامهم: وقد صاروا معروفين به، لقول الإمام الصادق عليه السلام: « لا جَبْرَ ولا تَفْوِيضَ ولَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ

<<<

<<<

أَمْرَيْنِ، قَالَ قُلْتُ: ومَا أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ قَالَ مَثَلُ ذَلِكَ رَجُلٌ رَأَيْتَهُ عَلَى مَعْصِيَةٍ فَنَهَيْتَهُ فَلَمْ يَنْتَهِ فَتَرَكْتَهُ فَفَعَلَ تِلْكَ الْمَعْصِيَةَ فَلَيْسَ حَيْثُ لَمْ يَقْبَلْ مِنْكَ فَتَرَكْتَهُ كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي أَمَرْتَهُ بِالْمَعْصِيَةِ ». الكافي ج١ ص١٦٠ باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين.

ولما عن عيون أخبار الرضا عليه السلام: عن يزيد بن عمير بن معاوية الشامي قال: دخلت على علي بن موسى الرضا عليه السلام بمرو، فقلت له: «يا ابن رسول الله روي لنا عن الصادق جعفر بن محمد صلى الله عليه وآله أنه قال: لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين فما معناه؟ فقال: من زعم أن الله يفعل أفعالنا ثم يعذبنا عليها فقد قال بالجبر، ومن زعم أن الله عز وجل فوض أمر الخلق والرزق إلى حججه عليهم السلام فقد قال بالتفويض، فالقائل بالجبر كافر، والقائل بالتفويض مشرك، فقلت له: يا ابن رسول الله! فما أمر بين أمرين؟ فقال: وجود السبيل إلى إتيان ما أمروا به وترك ما نهوا عنه، فقلت له فهل لله عز وجل مشيّة وإرادة في ذلك، فقال أما الطاعات فإرادة الله ومشيته فيها الأمر بها والرضا لها والمعاونة عليها، وإرادته ومشيته في المعاصي النهي عنها والسخط لها والخذلان عليها،

<<<

أمور ثلاثة:

الأول: أن لا يكون لقدرته وإرادته دخل فيها.

الثاني: أن لا يكون المؤثر فيها سوى قدرته وإرادته.

الثالث: أن يكون حصول الفعل مستندا إليه نفسه والى الله تعالى.

فالأول: الجبر.

والثاني: التفويض.

والثالث: الأمر بين الأمرين.

<<<

قلت: فلله عز وجل فيها القضاء؟ قال: نعم ما من فعل يفعله العباد من خير وشر إلا ولله فيه قضاء، قلت: فما معنى هذا القضاء؟ قال: الحكم عليهم بما يستحقونه على أفعالهم من الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة» راجع عيون أخبار الرضا ﷺ ج١ ص١٢٤ ح١٧/ وعنه بحار الأنوار: ج٥ ص١٢، وغيرهما الأحاديث الكثيرة جداً الدالة على هذه المعنى.

أقوال الجبريين

أما الجبريون فلهم مسالك شتى عمدتها مسلكان:

أحدهما: ما عن الجبريين على الإطلاق، منهم جهم بن صفوان[1] وأتباعه، وهو أن أفعال العباد غير اختيارية لهم وهم

---

(١) جهم بن صفوان الترمذي وقد عُرف أتباعه بالجهمية، ويكنى أبا محرز وقد نشأ في سمرقند بخراسان وقضى فترة من حياته في ترمذ وهو مذموم السيرة، وفي سير أعلام النبلاء ج٧ ص٣١١ قال: "قد أطبق السلف على ذمّه بسبب تغاليه في التنزيه وإنكار صفات الله". وأخرج الخطيب البغدادي في كتابه تاريخ بغداد ج٣ ص١٦٥ عن إسحاق بن إبراهيم الحنظلي يقول: "أخرجَت خراسان ثلاثة لم يكن لهم في الدنيا نظير ـ يعني في البدعة والكذب ـ جهم بن صفوان، وعمر بن صبيح، ومقاتل بن سلمان". وفي الجزء١٣ من نفس الكتاب ص٣٧٣ ح٢٤ عن الرحمان الحماني عن أبيه: "سمعت أبا حنيفة يقول جهم بن صفوان كافر ..الخ". وقد قتل جهم في أواخر ملك بني أمية، قتله سلم بن أحوز المازني لما ظهر منه. راجع اللباب ج١ ص٣١٧ أو حاشية تاريخ مدينة

<<<

مقهورون في أفعالهم وليس لإرادتهم دخل فيها ولا كسب. ولا فرق عندهم بين مشي زيد وحركة يد المرتعش، ولا بين الصاعد إلى السطح والساقط منه (١) .

<<<

دمشق ج٥ ص٣١٨ هامش رقم١. وفي ميزان الاعتدال ج١ ص٤٢٦ رقم ١٥٨٤ قال: "جهم بن صفوان أبو محرز السمرقندي الضال المبتدع رأس الجهمية ..ما علمته روى شيئا، لكنه زرع شراً عظيماً"، وفي سير أعلام النبلاء رقم ٨ ج٦: "أنه أُسُّ الضلالة وكان صاحب ذكاء وجدال..الخ".

(١) عن الفوائد لابن قيم ص٥٣ أن الجهم زعم: « بأن الجنة والنار تفنيان، وان الايمان هو المعرفة بالله فقط، والكفر هو الجهل به، وأنه لا فعلَ ولا عمل لأحد غير الله، وإنما تنسب الاعمال الى المخلوقين على المجاز»/ وفي الفرق بين الفرق ص١٢٨.

الثاني: ما ذهب إليه جماعة منهم أبو الحسن الأشعري[١] وأتباعه وهم كثيرون، فإنهم لما رأوا شناعة المذهب الأول فروا منه بما لا ينفعهم، وقالوا: إن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله سبحانه وتعالى وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله سبحانه أجرى عادته بأنه يوجد في العبد قدرة واختيارا، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما، فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى إبداعا وإحداثا ومكسوباً للعبد[٢].

وقد اضطربت عباراتهم في تفسير حقيقة الكسب، حيث ذكروا لها وجوها:

---

(١) أبو الحسن الأشعري البصري سكن بغداد وتوفي فيها حوالي سنة ٣٢٤ كما في تاريخ بغداد ج١١ ص٣٤٦، وذكر عن أبي بكر بن الصيرفي أنه قال: "كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله تعالى الأشعري فجحرهم في أقماع السمسم"، وعلى أي حال فهو عمدة مذهب الاشاعرة المعروف.

(٢) شرح المواقف للجرجاني ج٨ ص١٤٥-١٤٦، (تأليف القاضي الإيجي).

أحسنها ما قاله القاضي أبو بكر الباقلاني[١]، وهو أن الإنسان، وإن كان فعله صادرا عنه بغير تأثير منه في صدوره، إلا أن تلونه بلون حسن أو قبيح إنما يكون بقدرته واختياره.

مثلا: ضرب اليتيم إذا صدر منه يكون المؤثر في أصل تحققه هو الله تعالى، إلا أنَّ قَصْدَ كونه للتربية فيكون حسناً، أو للظلم فيكون قبيحاً، إنما فُوِّضَ إلى العبد، وهذا هو المعيار للثواب والعقاب[٢].

---

(١) هو أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني القاضي، أصله من البصرة وعاش في بغداد استدعاه عضد الدولة الديلمي إلى بلاطه في شيراز، فمكث هناك مدّة ثم عاد إلى بغداد بعد وفاة عضد الدولة، ويُعَدُّ الباقلاني من أهم متكلمي المدرسة الأشعرية، كان معاصراً للشيخ المفيد ﷺ وكان للمفيد معه مناظرات لطيفة ونافعة أوردها ﷺ في كتابه مسألة أخرى في النص على علي ﷺ ج٢ ص٢١ تحقيق الشيخ محمد رضا أنصاري، دار المفيد بيروت، وتجد ترجمة الباقلاني في تاريخ التراث العربي ج٤ ص٤٨ .

(٢) هذا المعنى ذكره الباقلاني في كتاب الإنصاف، كما نسبه إليه غير واحد

<<<

ولكن الظاهر أنه لا ينفعهم ذلك أيضاً، إذ القصد بنفسه فعل من الأفعال، فعلى القول بالكسب لا بدّ وأن يكون ذلك أيضا صادرا عن إرادة الله تعالى وقدرته، فلا اختيار أصلاً.

ولعله لذلك قال العلامة المجلسي ﷺ: "والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته، من غير أن يكون هناك تأثير أو دخل في وجوده سوى كونه محلا له"[1].

<<<

من الأعلام، راجع الملل والنحل ج١ ص٩٧ ـ ٩٨ وشرح إحقاق الحق ج١ ص٤٠٠، وج٢ ص٥١، لآية الله المرعشي النجفي ﷺ/ وحكاه عنه الجرجاني في شرح المواقف ج٨ ص١٤٧، بقوله: "وقال القاضي: على أن تتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة أو معصية ..الخ".

(١) نسبه في شرح المواقف ج٨ ص١٤٦ الى أبي الحسن الأشعري/ وحكاه أيضا آية الله العظمى السيد الخوئي ﷺ في المحاضرات ج٢ ص٥٠، ثم قال: "وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن البصري الأشعري/ ولعل العلامة المجلسي ﷺ ذكره حكاية عنهم في بعض كتبه، إلا أنني لم أعثر عليه.

وقالوا: نسبة الفعل إلى العبد باعتبار قيامه به لا باعتبار ايجاده له [(١)].

والالتزام بأحد هذين المذهبين مستلزم لإنكار التحسين والتقبيح العقليين بالإضافة إلى أفعال العباد، لأنهما إنما يكونان على الأفعال الاختيارية .

ألا ترى أن السيف إذا وقع آلة لقتل مَنْ يَحسُن قتله لا يحسِّنه العقلاء.

وعلى القول بالجبر السياف والسيف متساويان في القتل، وكل منهما آلة لوقوعه، فالسياف أيضاً لا يستحق التحسين .

كما أن القائلين بأحد هذين القولين في "الجبر" [(٢)] وقعوا في

---

(١) ويمكن استفادة ذلك من شرح المواقف ج٨ ص١٦١ من جوابه على الثالث: نسبة الفعل الى العبد دون الله، حيث اعتبر ان المدح والذم للعبد باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية.

(٢) وهما: ١ـ أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحده. ٢ـ أن نسبة الفعل الى العبد باعتبار قيامه به لا باعتبار إيجاده له، وكلاهما عين الجبر.

إشكال تكليف العصاة، لأنه إن لم تكن إرادته تعالى متعلقة بالفعل فلا يكون التكليف جديا، وإن كانت إرادته متعلقة به فكيف تتخلف عن المراد .

وفي مقام الجواب عن هذه العويصة، التزموا بأن التكليف إنما يكون طلبا، وهو غير الإرادة، وتخلف إرادته تعالى عن المراد غير ممكن، وأما طلبه فلا محذور في تخلفه عن المطلوب.

فمع فرض عدم تعلق إرادته تعالى بالصلاة مثلاً يأمر بها، وبه يوجد الطلب، وتخلفه عن المطلوب لا محذور فيه .

ولذلك التزموا بأن التكليف بما لا يطاق جائز ولا بأس به .

وبما ذكرناه ظهر أن توجيه المحقق الخراساني رحمه الله[1] كلام الأشاعرة القائلين بالمغايرة بين الطلب والارادة ـ بأن المراد من المغايرة مغايرة الانشائي من الطلب كما هو المنصرف إليه

(١) كفاية الاصول ج ص٦٦ (ثم انه يمكن مما حققناه ان يقع الصلح بين الطرفين).

إطلاقه، والحقيقي من الارادة كما هو المراد منه غالبا حين إطلاقه، فيكون النزاع لفظياً ـ توجيه في غير محلّه .

وحيث لا ريب أن الله تعالى يعاقب طائفة لأجل ترك الواجبات وفعل المحرمات، فلا مناص لهم من إنكار التحسين والتقبيح العقليين بالاضافة إليه تعالى أيضاً، وإلا فبناءً على القول بهما لا وجه لعقابه على الفعل غير الاختياري.

ويترتب على الالتزام بأنه يعاقب على الأمور غير الإختيارية سلب العدالة عنه، ولذا التزموا بأن له أن يعاقب أشرف الأنبياء ويثيب أشقى الأشقياء، تعالى عن ذلك علواً كبيرا .

القول بالتفويض

وأما المفوضة[1] فحفظا لعدالة الله تعالى التزموا بأن أفعال

---

(١) "المفوضة صنف من الغلاة وقولهم الذي فارقوا فيه من سواهم من الغلاة اعترافهم بحدوث الأئمة وخلقهم ونفي القدم عنهم، وإضافة الخلق <<<

العباد غير مربوطة به تعالى وتمام المؤثر فيها هو العبد[(١)].

>>>

والرزق مع ذلك اليهم، ودعواهم أن الله تبارك وتعالى تفرد بخلقهم خاصة وأنه فوض اليهم خلق العالم". بحار الأنوار ج٢٥ ص٣٤٥، وتصحيح الاعتقاد ص١٣١، وفي مجمع البحرين ج٢ ص٤٣٨ مادة (فوض): "المفوّضة قوم قالوا إن الله خلق محمداً وفوض إليه خلق الدنيا فهو الخلاق لما فيها، وقيل فوض ذلك إلى علي". وفي مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين: "إن المفوضة عشرون فرقة" ثم ذكر أصنافهم فمن أراد التوسعة فليراجع المشارق ص٣٣٥.

(١) وهذا يتنافى مع صريح الآية المباركة ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ حيث أخبر سبحانه عن نفسه أنه الإله الخالق، وفي نفس الوقت هو الرب المدبر لشؤون الخلق وأرزاقهم.. وفي ذلك إبطال أيضا لما ذَهَبت إليه اليهود من أن الله سبحانه خلق الخلق واستراح، أو أوكل الأمر إلى كهنتهم ... وقد حكى الله سبحانه وتعالى بعضَ أقوالهم هذه كما في سورة المائدة آية ٦٤. نعم ما ذكرناه لا يتنافى مع الاعتقاد بأن يكون للأنبياء أو الأوصياء القدرة على التصرف بمسائل كونية بمشيئته تعالى/

>>>

ولكن لازم هذا القول نفي السلطنة عنه، تعالى عن ذلك علواً كبيرا.

والمثال العرفي الذي يوضح هذا المذهب: أنه إذا فرضنا أن المولى أعطى لعبده كأساً من الخمر مع علمه بأنه يشربه، وبعد ذلك خرج أمر الشرب عن اختياره بحيث لو شاء أن لا يقع في الخارج لما تمكن منه، فالشرب إذا صدر منه باختياره لا يكون مستندا إلى المولى بوجه، فإنه حين صدوره عنه يكون أجنبيا عنه بالمرة.

وأكثر القائلين بالتفويض ـ وهم المعتزلة [1] ـ قائلون بوجوب الفعل بعد إرادة العبد.

<<<

وهذا القول اختيار أكثر المعتزلة كما حكاه عنهم الجرجاني في شرح المواقف ج٨ ص١٤٦.

(١) حكى رأي المعتزلة وإمام الحرمين المعلّق على شرح المواقف ج٨ ص١٤٦ـ١٤٧.

ويعضهم قال بعدم وجوب الفعل بل يصير أولى [١] .

قال المحقق الطوسي رحمه الله: "ذهب مشايخ المعتزلة وأبو الحسن البصري وإمام الحرمين من أهل السنة إلى أن العبد له قدرة قبل الفعل وارادة بها تتم مؤثريته فيصدر منه الفعل، فيكون العبد مختارا إذا كان فعله بقدرته الصالحة للفعل والترك تبعا لداعيه الذي هو إرادته. والفعل يكون بالقياس إلى القدرة وحدها ممكنا، وبالقياس إليها مع الإرادة يصير واجبا.

وقال محمود الملاحمي وغيره من المعتزلة[٢]: إن الفعل عند وجود القدرة والارادة يصير أولى بالوجود، حذرا من أن يلزمهم القول بالجبر لو قالوا بالوجوب" انتهى .

ولا يخفى أن للتفويض معنيين آخرين:

---

(١) عدل بعضهم عن القول: «بأن الارادة إذا تعلقت بالفعل وجب» الى القول: بعدم الوجوب وبصيرورته أولى، وذلك للتخلص من شبهة الجبر بناء على أن الشيء إذا وجب وُجد.

(٢) راجع المصدر السابق (شرح المواقف)حيث تعرض لهذا المعنى.

أحدهما: رفع الحظر والمنع عن أفعال العباد وأن جميع أفعالهم مباحة.

قال الشيخ المفيد رحمه الله[١] في شرح الاعتقادات: "والتفويض هو القول برفع الحظر عن الخلق في الأفعال والاباحة لهم ما شاؤا من الأعمال، وهذا قول الزنادقة وأصحاب الإباحات" انتهى.

ثانيهما: ايكال أمر الخلق والرزق وتدبير العالم إلى بعض العباد:

قال الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام ـ على ما في خبر رواه الصدوق باسناده عن يزيد بن عمير ـ: «ومن زعم أن الله عز وجل فوض أمر الخلق والرزق إلى حججه عليهم السلام فقد قال بالتفويض»[٢].

---

(١) تصحيح اعتقادات الإمامية ص٤٧ ط دار المفيد بيروت، الطبعة الثانية .

(٢) عيون أخبار الرضا ص ٨٧، الوسائل ج٢٨ باب ١٠ جملة مما يثبت به الكفر والارتداد ص٣٣٩ ح ٣٤٩٠٧ مؤسسة أهل البيت عليهم السلام .

معنى الأمر بين الأمرين

وأما " الأمر بين الأمرين " فهو أمر دقيق لا يعلمه إلا العالم أو من علمه إياه العالم كما في خبر صالح بن سهل[1]، وسر الله كما في النبوي[2] وبمعناهما أخبارٌ أُخَر[3].

---

(١) الكافي ج١ ص١٥٩ بابي الجبر والقدر ح١٠ عن أبي عبد الله عليه السلام قَالَ سُئِلَ عَنِ الْجَبْرِ والْقَدَرِ فَقَالَ: «لا جَبْرَ ولا قَدَرَ ولَكِنْ مَنْزِلَةٌ بَيْنَهُمَا فِيهَا الْحَقُّ الَّتِي بَيْنَهُمَا لا يَعْلَمُهَا إلا الْعَالِمُ أَوْ مَنْ عَلَّمَهَا إِيَّاهُ الْعَالِمُ» .

(٢) كما في كتاب الوافي ج١ ص٥٣٧، وعن نهج البلاغة ح ٢٨٧ ص٥٢٦، وفي روضة الواعظين في باب القضاء والقدر ص٤٠، عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه سُئِلَ عَنِ الْقَدَرِ فَقَالَ: «طَرِيقٌ مُظْلِمٌ فلا تَسْلُكُوهُ وبَحْرٌ عَمِيقٌ فلا تَلِجُوهُ وسِرُّ اللَّهِ فَلا تَتَكَلَّفُوهُ».

(٣) كما في الكافي ج١ ص١٥٩ ح١١ فإنه روى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ لَهُ رَجُلٌ جُعِلْتُ فِدَاكَ أَجْبَرَ اللَّهُ الْعِبَادَ عَلَى الْمَعَاصِي؟ فَقَالَ: «اللَّهُ أَعْدَلُ مِنْ أَنْ يُجْبِرَهُمْ عَلَى الْمَعَاصِي ثُمَّ يُعَذِّبَهُمْ عَلَيْهَا، فَقَالَ لَهُ:

<<<

وقد قال الفخر الرازي: "حال هذه المسألة عجيبة، فإن الناس كانوا فيها مختلفين أبدا بسبب أن ما يمكن الرجوع فيها إليه متعارض متدافع".

ثم ذكر جملة من أدلة الطرفين ثم قال: "وأما الدلائل السمعية فالقرآن مملو مما يوهم الأمرين وكذا الاثار، وان من أمة من الامم لم تكن خالية من الفرقتين، وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين، حتى قيل ان وضع النرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر"[1] انتهى.

<<<

جُعِلْتُ فِدَاكَ فَفَوَّضَ اللَّهُ إِلَى الْعِبَادِ؟ قَالَ فَقَالَ: لَوْ فَوَّضَ إِلَيْهِمْ لَمْ يَحْصُرْهُمْ بِالأمرِ والنَّهْيِ. فَقَالَ لَهُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ. فَبَيْنَهُمَا مَنْزِلَةٌ؟ قَالَ: فَقَالَ: نَعَمْ أَوْسَعُ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ والْأَرْضِ»/ وبمعناه حديث رقم٩.

(١) كما عن العلامة المجلسي في البحار. نقل نص كلامه بالكامل ج٥ ص٨٢ / وحكاه عنه أيضا التفتزاني في شرح المقاصد في علم الكلام ج٢ ص١٤١، دار المعارف النعمانية. باكستان ١٤٠١ هـ.

ومثله في الاعتراف بالشك والحيرة محيي الدين بن العربي في محكي الفتوحات.

ولعلمائنا في تحقيقه مسالك:

الأول: ما ذهب إليه الشيخ المفيد ﵀ في شرحه على الاعتقادات وهو "أن الله أقدر الخلق على أفعالهم ومكنهم من أعمالهم وحدّ لهم الحدود في ذلك ونهاهم عن القبائح بالزجر والتخويف والوعد والوعيد، فلم يكن بتمكينهم من الاعمال مجبرا لهم عليها، ولم يفوض الاعمال إليهم لمنعهم من أكثرها ووضع الحدود لهم فيها وأمرهم بحسنها ونهاهم عن قبيحها"، ثم قال: "فهذا هو الفصل بين الجبر والتفويض"[1]، انتهى.

وهو حسن، ولكن لا يصح تنزيل الاخبار الكثيرة الواردة في بيان الأمر بين الأمرين التي ستمر عليك جملة منها على ذلك.

---

(١) تصحيح اعتقادات الامامية ص٤٧ (والوسط بين هذين القولين) دار المفيد، بيروت.

الثاني: أن المراد به أن الله تعالى جعل عباده مختارين في الفعل والترك مع قدرته على صرفهم عما يختارون وعلى جبرهم على فعل ما لا يفعلون [١].

وهذا أيضا حسن، إلا أن الظاهر كون الأمر بين الأمرين أدق من ذلك كما سيمر عليك.

الثالث: أن المراد به أن الاسباب القريبة للفعل بقدرة العبد والاسباب البعيدة كالآلات والأدوات والجوارح والأعضاء والقوى بقدرة الله سبحانه، فقد حصل الفعل بمجموع القدرتين [٢].

---

(١) هذا الوجه ذكره العلامة المجلسي ﷺ في البحار ج٥ ص٨٤ في مقام تعليقه على رواية الكافي ج١ ص١٥٨ ح٨، فإنه بعد نفي الجبر والتفويض قال ﷺ: «لطف من ربك بين ذلك».

(٢) هذا الوجه نسبه العلامة إلى بعض من فسَّر الأمر بين الأمرين. البحار ج٥ ص٨٤.

وإليه يؤول ما نسب إلى المحقق العراقي في تقريرات بحثه، قال بعد كلام له: "ومعه يصح أن يقال لا جبر في البين، لكون أحد مبادئ الفعل هو اختيار الإنسان المنتهي إلى ذاته، ولا تفويض بملاحظة كون بقية مبادئه الاخرى مستندة إليه تعالى، ولا مانع من أن يكون ما ذكرناه هو المقصود بقوله عليه السلام" لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين"[١].

ويردُّه: أن التفويض بهذا المعنى لم يقل به أحد حتى يُحتاج إلى نفيه.

الرابع: أن التفويض المنفي هو تفويض الخلق والرزق وتدبير العالَم إلى بعض العباد.

وهذا أيضا غير مربوط بما تعرضت له النصوص الكثيرة المروية عنهم عليهم السلام[٢].

---

(١) راجع مقالات الأصول ج١ ص٢١٣ (بحث في الطلب والارادة) بتصرف.

(٢) إن الروايات الكثيرة نفت تفويض الخلق والتدبير والرزق الى العباد، راجع روايات باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين من كتاب الكافي

<<<

الخامس: أن المراد به أن فعل العبد واقع بمجموع القدرتين والارادتين والتأثيرين من العبد ومن الرب سبحانه، والعبد لا يستقل في ايجاد فعله، وليست قدرة العبد بحيث لا تأثير لها في فعله أصلاً، وستعرف ما فيه [١] .

<<<

ج١ ص١٥٥ لا سيما ح٣ وغيره. وهذه الروايات لا تتنافى مع الروايات التي جعلت للنبي ﷺ وخلفائه الأطهار (عليهم السلام) الدرجات الرفيعة، وبيَّنت أنهم السبيل الى الله، وبهم ينزل الله الغيث، وبهم يمسك السماء أن تقع إلا بإذنه كما في الزيارة الجامعة، من لا يحضره الفقيه ج٢ ص٦١٥ ..الخ.

(١) هذا الوجه والوجه الثالث جعلهما العلامة المجلسي وجهاً واحدا كما في البحار ج٥ ص٨٤، واعتبر هذا الوجه من التفويض وقال: إن التفويض بهذا المعنى لم يقل به أحد حتى يُرَد عليه.

السادس: ما ذكره المحدث الكاشاني رحمه الله[1] في الوافي، قال -بعد كلام له -: "ولنذكر في بيانه ما ذكره بعض المحققين موافقا لما حققه المحقق الطوسى نصير الملّة والدين في بعض رسائله المعمولة في ذلك، قال: قد ثبت أن ما يوجد في هذا العالم فقد قدر بهيئته وزمانه في عالم آخر فوق هذا العالم قبل وجوده، وقد ثبت أن الله تعالى قادر على جميع الممكنات ولم يخرج شيء من

---

(١) راجع كتاب الوافي ج١ ص٥٣٧ باب الجبر والتقدير والأمر بين الأمرين. إلا أنه رحمه الله قبل أن ينقل كلام المحقق الخواجة نصير الدين الطوسي قسّم الأقوال إلى أربعة أقسام وقال: "اثنان فاسدان وهما: الجبر والتفويض، واثنان دائران حول التحقيق ومرجعهما إلى الأمر بين الأمرين، أحدهما أقرب إلى الحق والنقول وأبعد عن الأفهام والعقول وهو طريقة أهل الشهود العارفين بأسرار الأخبار، والآخر بالعكس وهو طريقة أهل العقول والأنظار. وبيان الأول عسير لغموضه جداً، فلنطويها طياً ونكتفي ببيان الثاني، وإن لم نرتضه لتضمنه أكثر ما يترتب على الجبر من المفاسد في بادئ النظر، وعند النظر القاصر، إلا أنه يخرج عقول الخواص من بعض أسباب الحيرة" ثم نقل كلام المحقق الطوسي .

الأشياء عن مصلحته وعمله وقدرته وإيجاده والا لم يصلح لمبدأية الكل".

إلى أن قال: "فأعمالنا وأفعالنا كسائر الموجودات وأفاعيلها بقضائه وقدره، وهي واجبة الصدور منّا بذلك ولكن بتوسط أسباب وعلل من إدراكاتنا وإرادتنا وحركاتنا وسكناتنا وغير ذلك من الأسباب العالية الغائبة عن علمنا وتدبيرنا الخارجة عن قدرتنا وتأثيرنا".

إلى أن قال: "ولما كان من جملة الأسباب إرادتنا وتفكرنا وتخيلنا فالفعل اختياري لنا، فإن الله تعالى أعطانا القوة والاستطاعة ليبلونا أينا أحسن عملا مع إحاطة علمه، فوجوبه لا ينافي إمكانه، واضطراريته لا تدافع كونه اختياريا، كيف وانه ما وجب إلا بالاختيار".

ثم أخذ في بيان عدم اختيارية الإرادة إلى أن قال: "فنحن إذاً في عين الاختيار مجبورون(١)، فنحن إذاً مجبورون على الاختيار".

---

(١) وفي حواشي الوافي للعلامة المجلسي واستاذه النائيني وغيرهما من الاعلام رحمهم الله نقلا عن كتاب الهدايا للميرزا محمد مجذوب
<<<

وهو كما سيمر عليك ليس أمراً بين الأمرين بل هو عين الجبر .

وللأصحاب تقاريب أخر له، ولكن بعضها يرجع إلى ما تقدم وبعضها يؤول إلى الجبر .

والحق في تصويره أن يقال: إن الجبر المنفي هو قول الأشاعرة والجبرية المتقدم، والتفويض المنفي هو قول المعتزلة أنه تعالى أوجد العباد واقدرهم على أعمالهم وفوض إليهم الاختيار، فهم مستقلون بايجادها على وفق مشيتهم وقدرتهم، وليس لله تعالى في أعمالهم صنع.

<<<

التبريزي﵀ قال: "قال المحقق الطوسي نصير الملة والدين في بعض رسائله المعمولة لتحقيق الأمر بين الأمرين: العبد مختار في الفعل والترك، إلا أن مشيئته ليست تحت قدرته كما قال الله تعالى ﴿وما تشاؤن إلا أن يشاء الله﴾ فإذن نحن في مشيئتنا مضطرون وفي عين الاختيار مجبورون".

وأما الأمر بين الأمرين فهو أن الفعل إنما يصدر عن اختيار العبد وقدرته، وله أن يفعل وأن لا يفعل، ومع ذلك حياته وقدرته واختياره كلها متحققة بإفاضة الباري تعالى، بحيث لو لم يفض إليه واحداً منها لزم منه عدم صدور الفعل وعدم تحققه .

والمثال العرفي الذي يوضح ذلك أنه: إذا فرضنا أن العبد لا يتمكن من تحريك اليد إلا مع ايصال القوة الكهربائية، فأوصل المولى القوة إليها آنا فآنا، فذهب العبد باختياره إلى قتل نفس، والمولى يعلم بذلك، فالفعل بما أنه صادر من العبد باختياره فهو اختياري له، وبما أن المولى يعطي القوة للعبد آنا فآنا فالفعل مستند إليه، وكل من الإسنادين حقيقي بلا تكلُّف وعناية.

وهذا واقع " الأمر بين الأمرين " الذي تطابقت عليه الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام (١).

---

(١) وهي كثيرة وبألفاظ مختلفة منها ما ورد في عيون أخبار الرضا عليه السلام: أن علي بن موسى عليه السلام قال: «خرج أبو حنيفة ذات يوم من عند الصادق عليه السلام فاستقبله موسى بن جعفر عليه السلام فقال له: يا غلام ممن المعصية؟ فقال عليه السلام: لا تخلو من ثلاثة: إما أن تكون من الله عز وجل وليست منه فلا ينبغي للكريم
<<<

وقد صرح بذلك المحقق النائيني ﵀[١].

وإليه يرجع ما أفاده المحقق الأصفهاني ﵀ قال: "إن العلة الفاعلية ذات المباشر بإرادته وهي العلة القريبة ووجوده وقدرته وعلمه وإرادته لها دخل في فاعلية الفاعل، ومعطي هذه الأمور هو الواجب تعالى، فهو الفاعل البعيد. فمن قَصَر النظر على الأول حكم بالتفويض، ومن قصر النظر على الثاني حكم بالجبر، والناقد البصير ينبغي أن يكون ذا عينين"[٢] انتهى.

<<<

أن يعذب عبده بما لم يكتسبه، وإما أن تكون من الله عز جل ومن العبد فلا ينبغي للشريك القوي أن يظلم الشريك الضعيف، وإما أن تكون من العبد وهي منه فإن عاقبه الله فبذنبه وإن عفا عنه فبكرمه وجوده»/ وراجع رواية الكافي المتقدمة ج١ ص١٦٠، وغيرهما.

(١) أجود التقريرات ج١ ص٩٣.

(٢) بحوث في الأصول ج٢ ص٥٣ (فائدة: لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين)، وفي نهاية الدراية ج١ ص٢٠٥ (تنبيه وتنزيه).

كما أنه يمكن توجيه ما أفاده العلامة المجلسي رحمه الله[(١)] في جملة من كتبه بنحو يرجع إلى ذلك.

---

(١) ومما أفاده في بحار الأنوار ج٥ ص١٨ بعد ذكر الجبر والتفويض قال: "والواسطة بين هذين القولين أن الله أقدر الخلق على أفعالهم، ومكنهم من أعمالهم وحدّ لهم الحدود في ذلك، ورسم لهم الرسوم، ونهاهم عن القبائح بالزجر والتخويف والوعد والوعيد، فلم يكن بتمكينهم من الأعمال مجبراً لهم عليها، ولم يفوّض إليهم الأعمال لمنعهم من أكثرها، ووضع الحدود لهم فيها وأمرهم بحَسَنِها ونهاهم عن قبيحها، فهذا هو الفصل بالجبر والتفويض على ما بيناه". ثم بسط الكلام في ذلك بعد ذكر الروايات، راجع أيضا ص٨٣ وما بعدها.

أدلة الجبريين لما ذهبوا إليه

الوجه الأول:

وقد استدل للقول بالجبر بقسمين من الوجوه:

أحدهما: من ناحية العوامل الطبيعية .

الثاني: من ناحية ما وراء الطبيعة .

أما الأول: فقد استدل له بأن الفعل يصدر عن الإرادة ومعلول لها، والارادة إما أن تكون إرادية صادرة عن إرادة أخرى أو تكون غير إرادية، فان كانت إرادية كانت معلولة لإرادة أخرى، وينتقل الكلام إلى تلك الإرادة التي تكون علة لهذه الإرادة، فلا بدّ وأن تنتهي إلى أمر غير إرادي وإلا لزم التسلسل.

فان انتهت إلى أمر غير اختياري، أو التزمنا بأنها غير إرادية فلا محالة يكون الفعل غير اختياري، وذلك لأن الجبر على العلّة جبر على المعلول.

وبعبارة أخرى: المعلول لأمر غير اختياري خارج عن تحت الاختيار، كما هو واضح.

جواب الحكماء ونقده

وقد أجيب عن ذلك بأجوبة:

أحدها: ما عن الحكماء، وهو أن وجوب الفعل وكونه ضروريا من ناحية إرادته لا ينافي الاختيار.

وبعبارة أخرى: ضرورية الفعل ووجوبه وعدم إمكان تركه لا تنافي الاختيار، بل الفعل الاختياري هو الفعل الذي إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، ولا يلزم في صدق القضية الشرطية أن يكون طرفاها ممكنين، بل يمكن أن يكونا واجبين ويمكن أن يكونا ممتنعين.

فضرورية الفعل أو الترك لا تنافي الاختيار، وإلا فلو كان وجوب الفعل موجبا لخروج الفعل عن الاختيار لزم أن لا يكون الله سبحانه فاعلا مختارا، إذ الصادر الأول منه تعالى لا بدّ أن

يكون ذاته تعالى علّةً تامة لوجوده، إذ المفروض أنه ليس هناك شيء آخر غير ذاته، فصدور الصادر الأول يكون واجبا ضروريا وإلا لزم تخلف المعلول عن علته التامة .

وفيه: أن وجوب الفعل من ناحية علته لا ينافي إمكانه لكنه يتنافى مع اختياريته، وأما وجوب الصادر الأول فسيأتي الكلام فيه.

جواب المحقق العراقي ونقده

الجواب الثاني: ما عن المحقق العراقي ﷺ وحاصله[1]:

أن الإرادة والاختيار من قبيل العوارض اللازمة لوجود الإنسان غير المحتاجة إلى جعل آخر وراء جعل المعروض، كما هو الشأن في كل ما هو عارض لازم للماهية أو الوجود، كالحرارة للنار.

---

(١) راجع مقالات الأصول ج١ ص٢١٣ (بحث في الطلب والارادة) بتصرف.

فالإنسان، ولو في بعض مراتب وجوده، مقهور بالاتصاف بصفة الاختيار، ويكفي في تحقق صفة الاختيار للانسان تعلق الارادة بوجود الإنسان.

ولا ريب في أن كل فعل صادر من الإنسان بإرادة له مبادئ، كالعلم بفائدته، وكالشوق إليه والقدرة عليه.

وعليه فيكون الفعل الصادر عن الإنسان له نسبتان:

إحداهما: إليه باعتبار تعلق اختياره به الذي هو من لوازم وجود الإنسان المجعولة بجعله لا بجعل مستقل، والأخرى: إلى الله تعالى باعتبار إيجاد سائر المبادئ، وحينئذ فليس الفعل مفوضاً إليه بقول مطلق ولا مستنداً إليه سبحانه كذلك ليكون العبد مقهوراً عليه.

وفيه: أولاً: أن ما هو مجعول بجعل الإنسان على فرض تسليم كونه من لوازم وجود الإنسان هو قوة الاختيار، وصيرروتها فعلية إنما تكون تدريجية وتتجدد على النفس وتنعدم، فيبقى السؤال عن أن فعلية تلك القوة تحتاج إلى علة تامة، فيعود المحذور.

وثانيا: أن لازم هذا التقريب هو كون الاختيار نفسه غير اختياري، فيبقى إشكال أن الجبر على العلة جبر على المعلول.

ما هو الحق في نقد هذا الوجه

وهناك أجوبة أُخَر لا يهمنا التعرض لها.

والحق في الجواب عن هذا الوجه يبتني على بيان مقدمات:

تجرد النفس عن المادة

المقدمة الأولى: أن كل إنسان يجد بالمشاهدة في نفسه أن له وراء الأعضاء وأجزاء بدنه التي يشعر بها بالحسّ أو بنحو من الاستدلال ـ كالأعضاء الظاهرة المحسوسة بالحواس الظاهرة والأعضاء الباطنة التي عرفها بالحسّ والتجربة ـ معنى يحكي عنه بـ" أنا "، وتارة يعبَّر عنه بـ" الروح "، وأخرى بـ" الذات "، وثالثة بـ" النفس ".

والدليل على كون تلك الحقيقة غير الأعضاء الظاهرة والغرائز والشؤون الداخلية أمور:

١ـ أن بقية الأجزاء تكون غافلة عن أنفسها، مثلاً: أعصاب اليد لا تتوجه إلى أنها أعصاب اليد وهكذا.

وهذه الحقيقة لا تغفل عن نفسها، بل تشعر بها وبسائر الأعضاء.

٢ ـ أن هذه تحدد الغرائز وتتبارز معها، ولا يعقل مبارزة الشيء مع نفسه.

٣ ـ أنه لو كانت هي، هو البدن أو شيئاً من أعضائه أو أجزائه أو خاصة من خواصه الموجودة فيه وهي جميعا مادية ـ فإن من أحكام المادة الإنقسام، والتجزي، والتغير التدريجي ـ لكانت مادية قابلة للإنقسام ومتغيِّرة، وليست كذلك، فإنَّا نجد من أنفسنا بعد المراجعة إلى هذه المشاهدة النفسانية اللازمة لأنفسنا، ونذكر ما كنا نجده من هذه المشاهدة منذ أول شعورنا بأنفسنا، معنى مشهوداً واحداً باقياً على حاله من غير أدنى تغيُّر وتعدد.

كما نجد أبداننا وأجزاءها والخواص الموجودة معها متغيرة متبدلة من كل جهة في موادها وإشكالها وسائر أحوالها وصوَرها،

وكذا نجده معنى بسيطا غير قابل للانقسام والتجزي كما نجد البدن وأجزاءه وخواصه.

فليست تلك الحقيقة هو البدن ولا شيئا من أجزائه، ولا خاصة من خواصه.

وأنكر الماديون وجود هذه الحقيقة، وقالوا: إن الإنية التي نشاهد ليست إلا سلسلة الاعصاب التي تؤدي الإدراكات إلى العضو المركزي ـ وهو الجزء الدماغي ـ على التوالي وفي نهاية السرعة، غاية الأمر على صفة الوحدة .

ففي ذلك الجزء الدماغي مجموعة متَّحدة ذات وضع واحد لا يتميز أجزاؤها ولا يدرك بطلان بعضها وقيام الآخر مقامه، وهذا الواحد المتحصل هو نفسنا التي نشاهدها ونحكي عنها بـ " أنا "، فالذي نرى أنه ثابت فهو في الحقيقة مشتبه على المشاهدة من جهة توالي الواردات الإدراكية وسرعة ورودها .

وذكر بعضهم في تنظيره بقوله: كالحوض الذي يرد عليه الماء من جانب ويخرج من جانب بما يساويه وهو مملوء دائما، فما فيه من الماء يجده الحس واحدا ثابتاً وهو بحسب الواقع لا واحد ولا ثابت، وكذا يجد صورة الإنسان أو الشجر أو غيرهما

فيه واحداً ثابتا وليس بواحد ثابت بل هو كثير متغير تدريجا بالجريان التدريجي الذي لأجزاء الماء فيه.

وعلى هذا النحو وجود الثبات والوحدة والشخصية التي نرى في النفس، والذى نرى أنه غير جميع أجزائنا صحيح، لكنه لا يُثبت أنه غيرُ البدن وغير خواصه، بل هو مجموعة متحدة من جهة التوالي والتوارد لا تغفل عنه، فإن لازم الغفلة وقوف الأعصاب عن أفعالها، وهو الموت.

وأيضا قالوا: إن كل خاصة من الخواص البدنية وجدنا علتها المادية ولم نجد أثرا روحيا لا يقبل الانطباق على قوانين المادة حتى نحكم بوجود حقيقة الإنيَّة.

وقال المتأخرون منهم: إن المتحصل من التشريح والفيزيولوجيا أن الخواص الروحية الحيوية تستند إلى جراثيم الحياة والسلولات [والخلايا] التي هي الأصول في حياة الإنسان، فالنفس أثر مخصوص لكل واحد منها أرواح متعددة، فالإنيّة المشهودة للإنسان على صفة الوحدة مجموعة متكونة من أرواح غير محصورة على صفة الاجتماع، ولذا هذه الخواص الروحية

تبطل بموت السلولات [الخلايا] وتفسد بفسادها، فلا معنى للروح المجردة الباقية بعد فناء التركيب البدني .

هذه هي عمدة ما استدل بها الماديون على نفي أمر آخر وراء أعضاء البدن، وهناك وجوه أخر يظهر ما فيها مما نورده على هذه الوجوه .

ويرد على الوجه الأول: أنه إذا كان المفروض أمورا كثيرة بحسب الواقع لا وحدة لها، وليس وراء تلك الأمور شيء آخر، وكون ما نرى من الأمر المشهود الذي هو النفس الواحدة هو عين هذه الادراكات الكثيرة .

فما الموجب لحصول هذا الواحد الذي لا يشاهد غيره، ومن أين حصلت الوحدة ؟

وما ذكروه من الوحدة الاجتماعية غير مربوط بالمقام، فإن الواحد الاجتماعي هو الكثير في الواقع الواحد عند الحس أو الخيال، لا في نفسه، والمدَّعى في المقام كون الإدراكات الكثيرة في نفسها هي شعور واحد عند النفس .

وإن قيل: إن المدرِك في المقام هو الجزء الدماغي .

توجه عليه: أن المفروض أن ليس للجزء الدماغي إدراك آخر وراء هذه الإدراكات متعلقا بها كتعلق القوى الحسية بمعلوماتها الخارجية وانتزاعها منها صوراً حسية .

وان قيل: انه لا وحدة لها وإنما يشتبه الأمر على الحس أو القوة المدركة فتدرك الكثير واحدا .

أجبنا عنه: بأن الاشتباه من الأمور النسبية التي تحصل بمقايسة ما عند الحس بما في الخارج من واقع هذه المشهودات، أما ما عند الحس في نفسه فهو أمر واقعي.

مثلا : نشاهد الجرم العظيم من بعيد صغيرا كنقطة سوداء، فما عند الحس ـ وهي النقطة السوداء ـ لا اشتباه فيها، وإنما الاشتباه يكون لو قايسنا ما عنده بما في الخارج من واقع ذلك المشهود. والمفروض في المقام أن لا مقام آخر وراء الإدراكات الكثيرة كي يحكم بالاشتباه والغلط من مقايسة ما فيه بتلك الإدراكات .

ويرد على الوجه الثاني: ان المثبتين لا يُسندون بعضَ الأفعال البدنية إلى البدن وبعضَها إلى النفس، والأول فيما علّله ظاهرة، والثاني فيما علّله مجهولة كي يرد عليهم ما ذكر، بل يسندون جميع الأفعال إلى البدن بلا واسطة والى تلك الحقيقة مع

الواسطة، وإنما أسندوا إلى النفس ما لا يمكن إسناده إلى البدن، وهو علم الإنسان بنفسه ومشاهدته ذاته كما تقدم.

ويرد على الوجه الثالث: مضافا إلى ما أوردناه على الوجه الأول: أن غاية ما يمكن أن يثبت بما ذكر من الأصول المادية المكتشفة بالبحث العلمي: أن العلل الطبيعية لا تفي بوجود الروح، ولا تصلح أن يستنتج منها وجودها. وقديما قالوا "عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود".

فالمتحصل: أن وجود تلك الحقيقة المعبر عنها بـ "أنا" غير قابل للإنكار.

وتلك الحقيقة لها حاكمية على سائر الأعضاء والغرائز ولها أن تفشل ما يميل إليه سائر الأعضاء، وهي العاملة القوية الموجبة لحصول الاعتدال بين ما هو أساس الغرائز، وما هو حسٌ جَلب النفع ودفع الضرر، مع التكاليف الاجتماعية والدينية، وبالنتيجة تصير الأفعال موافقة للقوانين الخارجية.

الشوق ليس علة للفعل الاختياري

المقدمة الثانية: أن الموجب لصدور الفعل الاختياري هو إعمال هذه الحقيقة قدرتَها في العمل لا الشوق، إذ نرى بالوجدان أنه بعد تحقق الشوق الأكيد المتعلق بالهدف وبنفس الفعل، يمكن لتلك الحقيقة المشار إليها آنفا أن تمنع عن الفعل وتمنع عن تحققه وتوجب أن لا يوجد.

قال أرسطو: إن ما هو سبب صدور الفعل هو ذلك لا الشوق المشترك بين الإنسان وسائر الحيوانات.

وأيضا ربما يعارَض ذلك مع الشوق والرغبة ولا يعقل المبارزة إلا مع التعدد.

وأيضا إن الشوق يتعلق بالمحال والممتنع ولا يعقل تعلق الاختيار به.

نعم، لا ننكر أن العوامل الخارجية والداخلية ربما تبلغ من الشدة إلى حد تغفل الحقيقة الإنية عن نفسها، مثلا: لو استمعت صوتا حسنا وغفلت عن نفسها، ففي مثل ذلك لا محالة يصدر الفعل لكنه فعل غير اختياري وخارج عن تحت القدرة.

وبالجملة: لا ريب في أن مجرد الشوق لا يوجب تحرك العضلات لما يُرى بالوجدان أنه ربما يشتاق الإنسان إلى شيء ولا يتحقق المشتاق إليه إلا بعد أعمال القدرة وحملة النفس. مثلا: لو وقف الإنسان على قنطرة وكان في أحد طرفيها بساتين فيها رياحين واشتاق إلى الذهاب إليها كمال الاشتياق وكان في الطرف الآخر النار مشتعلةً لو دنا منها لاحترق وكره الذهاب إليها كمال الكراهة، ومع ذلك لا يتحقق ما تعلق شوقه به، بل يرى نفسه بعد ذلك قادرا على الذهاب إلى كلا الطرفين .

فمن هذا يُستكشف أن الشوق لا يكون علة للفعل، بل بينهما واسطة، وهي إعمال القدرة، حيث إن زِمَام البدن بيد النفس تقلّبه حيث ما شاءت.

فبعد تحقق الشوق لها أن تُعمل قدرتَها في الفعل فيفعل، وهذا معنى ما يقال " شئت ففعلت "، ولها أن لا تعمل فلا يتحقق الفعل .

وهذا الإعمال الذي يكون فعلَ النفس، يعبر عنه بالمشيئة والاختيار، وحملة النفس والارادة والفعل يصدر عنه لا عن الشوق .

قانون العلية العامة

المقدمة الثالثة: إن قانون العلية والمعلولية ـ بمعنى أن الموجود يحتاج إلى علة لأجل وجوده ووجوب تحقق المعلول عند تحقق العلة بتمام أجزائها وامتناع تحققه مع عدم تحقق جزء منها ـ وإن تم في الموجودات غير الأفعال الإختيارية إلا أنه لا يتم في الاختيار، بحيث يكون الاختيار لازم التحقق عند تمامية علتة وإن لا يعقل وجوده مع عدم العلة.

وبعبارة أخرى: احتياج كل ممكن حادث إلى علة لا ينفك عنها ممنوع، لعدم البرهان عليه، بل البرهان على خلافه، فإن الاختيار فعل النفس، والنفس توجدُه ولا تكون الأمور الخارجية ولا الغرائز الداخلية التي أساسها حب البقاء المتشعب منه حسٌ جلب النفع ودفع الضرر، إذ ربما يكون جميع ذلك موجوداً والنفس متوجهة إليه ومع ذلك لا تختار الفعل.

وما ذكره المحقق الأصفهاني رحمه الله[١] من أن دعوى عدم احتياج بعض الممكنات إلى العلة من الغرائب، إذ الممكن مساوق للمفتقر.

مندفع: بأنّا لا ندّعي وجود الممكن بذاته ونلتزم بافتقاره إلى الموجِد، إلا أنّا نقول: إن احتياج كل ممكن ولو كان فعلا

(١) نهاية الدراية ج١ ص٢٠٠ قال: " وثالثاً: أنّ الاختيار الّذي هو فعل نفساني إن كان لا ينفك عن الصفات الموجودة في النّفس من العلم والقدرة والإرادة فيكون فعلاً قهريّاً لكون مباديه قهريّة لا اختياريّة، وإن كان ينفك عنها وأنّ تلك الصفات مرجحات فهي بضميمة النّفس الموجودة في جميع الأحوال علّة ناقصة، ولا يوجد المعلول إلاّ بعلّته التامّة. وتوهّم الفرق بين الفعل الاختياري وغيره من حيث كفاية وجود المرجح في الأوّل دون الثاني من الغرائب فإنّه لا فرق بين ممكن وممكن في الحاجة إلى العلّة، ولا فرق بين معلول ومعلول في الحاجة إلى العلّة التامّة، فان الإمكان مساوق للافتقار إلى العلّة، والمعلول إذا وجد له ما يكفي في وجود المعلول به كان علّة تامّة له وإذا لم يكن كافيا في وجوده فوجود المعلول به خلف فتدبّره فإنّه حقيق به ".

اختياريا إلى العلة التامة ـ أي ما لا ينفك عن وجوده الفعل ـ يحتاج إلى دليل مفقود في المقام .

ومما يؤيد ما ذكرناه أنه لا عين ولا أثر في الآيات والروايات عن عليّة الله تعالى للموجودات، واحتياج الممكن إلى العلة، بل انما عبر فيها باحتياج الممكن إلى الموجِد والخالق والصانع .

إذا عرفت هذه المقدمات، يظهر لك أن السبب لوجود الفعل الاختياري ليس هو الشوق، حتى تكون شبهة الجبر شبهة لا يمكن دفعها، بل السبب هو إعمال النفس قدرتها في الفعل وأنها تامة في الأفعال الإختيارية بلا محرك آخر، فالجواب عنها واضح.

إيرادات هذا الجواب ونقدها

وربما يورد على هذا الجواب بإيرادات:

أحدها: أن الاختيار بهذا المعنى حادث أم واجب، فان كان واجبا لزم أن يصحبه من أول وجوده، وإن كان حادثا ولكل حادث محدِث فوجود الاختيار يكون بايجاد الموجِد.

والموجد إما أن يكون هو أو غيره ؟

فإن كان هو بنفسه، فإن كان باختيار آخر لزم التسلسل، فلا بدَّ وأن يكون وجود الاختيار بغير الاختيار، فيكون مجبورا على الاختيار من غيره. وبما أن الجبر على العلة جبر على المعلول فالفعل يصدر جبرا.

وبعبارة أخرى: الاختيار لا يكون واجبا بالبداهة بل هو ممكن، وبما أن كل ممكن يحتاج في وجوده إلى العلة التامة فهو معلول لعلة، وتلك العلة اختيارية أو غير اختيارية، فان كانت اختيارية وصادرة عن اختيار آخر ينقل الكلام إلى ذلك الاختيار، فلا بدَّ وأن ينتهي إلى علّة غير اختيارية وإلا لزم التسلسل.

فإن انتهى إلى علة غير اختيارية أو من الأول التزمنا بذلك فيعود المحذور ويثبت الجبر، إذ القصر على العلَّة قصر على المعلول.

وفيه: أن الجواب عن هذه الشبهة يتوقف على بيان مقدمتين:

الأولى: أنه لا يعتبر في اتصاف الفعل بكونه اختياريا سوى القدرة عليه واستناد الفعل إليها، ولا يعتبر سبق الاختيار وإن كان اختيارية الفعل الخارجي مساوقة لذلك. ولا يكفي مجرد القدرة، فلو كان الشخص قادرا على الذهاب إلى محل خاص ولكن لم يُعمل قدرته في ذلك بل أُجبر عليه وكان بتحريك الغير، لا يكون هذا الفعل اختياريا.

الثانية: أن كل ممكن بما أن الوجود والعدم بالإضافة إليه على حد سواء لا يعقل وجوده بنفسه، فلا محالة يحتاج إلى الموجد ليخرج به عن حد الاستواء، وغير الأفعال الإختيارية من الموجودات يحتاج إلى العلة التامة، وأما الأفعال الإختيارية فلا يتوقف صدورها عليها، بحيث يكون الموجد لها لا يكاد ينفك عنها كما عرفت.

وبعبارة أخرى: دعوى احتياج الأفعال الاختيارية إلى شيء يستحيل انفكاكها عنه، من الاشتباهات الناشئة عن التعبير باحتياج الممكن في وجوده إلى العلة.

وبهذا البيان يندفع ما يقال: كيف يُلتزم بوجود الصانع القديم وحدوث الممكنات، ولو كان الله تعالى علّة لما أمكن التخلف ولزم القِدم في جميع الممكنات؟!

إذا عرفت هاتين المقدمتين:

فاعلم: أن إعمال القدرة والاختيار إنما يكون فعلا قائما بالنفس، وهي مُوجِدةٌ له بنفسها، ويكون هو اختياريا بلا احتياج إلى العلّة التامة .

والنفس ليست علة تامة له حتى يستحيل انفكاكه عنها فيعود المحذور، بل النفس موجدة له، فتارة يوجد الداعي لها فتوجده، وأخرى لا ينقدح لها الداعي فلا توجده، فالفعل الخارجي اختياري للنفس بواساطة اختيارية فعل النفس لا بنفسه، لأنه ليس من أفعالها ولكن لسلطنة النفس على البدن و كون العضلات منقادة للنفس في حركاتها وليس لها مزاحم في سلطانها يكون الفعل الخارجي اختياريا للنفس، ومعنى كونه اختياريا لها صدوره مسبوقا بالاختيار.

وأما فعل النفس، وهو إعمال القدرة، فهو اختياري لها بنفسه بلا وساطة شيء آخر وبلا احتياج إلى سبق اختيار آخر .

وهذا نظير العلم، حيث أن المعلوم ينكشف بوساطته وهو منكشف بنفسه. ولعل هذا هو المراد من الرواية الشريفة المتضمنة أنه «خلق الله المشيئة بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشيئة»[(١)]، فلا وجه لتوجيهها بتوجيهات بعيدة كما عن بعض المحققين .

وما ذكره المحقق الأصفهاني قدس سره من أن إرادته تعالى التي هي أيضا من أفعاله، يستحيل أن تكون عين ذاته، لاستحالة كون الفعل عين فاعله، فلا محالة تكون قائمة بذاته. فان كانت قديمة بقدمه كان حال هذا القائل حال الأشعري الملتزم بقدم الصفات الزائدة على الذات وهو باطل بالضرورة.

وإن كانت حادثة كان محلها الواجب، إذ لا شيء آخر تقوم به، فيلزم كون الواجب محلا للحوادث، فيكون حال هذا القائل حال الكرامية القائلين بحدوث الصفات[(٢)] .

---

(١) أصول الكافي ج١ ص١١٠ باب الإرادة أنها من صفات الفعل وسائر صفات الفعل.

(٢) نهاية الدراية ج١ ص٢٠٠ (في اتحاد الطلب والارادة) عند قوله: "ورابعا: إن الفعل المسمى بالاختيار إن كان ملاكا لاختيارية الأفعال..الخ". بتصرف.

مندفع بما ستعرف من أن إرادته تعالى من صفات الفعل لا من صفات الذات، وليست أفعاله تعالى نظير أفعالنا، بل إرادته ليست إلا خلقه وإرزاقه وغيرهما من أفعاله .

وعليه فدعوى عدم كون إرادته من سنخ الأفعال الصادرة عن الاختيار، حتى يكون موجودا قائما بنفسه أو بموجود آخر، فاسدة.

وفي الجملة ليس قيامها به إلا كقيام سائر الأفعال به، بل هي هي.

الثاني: ما في مقالات المحقق العراقي ﵀ من أن انعزال الإرادة (أي الشوق) عن التأثير وكون تمام المؤثر هو الاختيار (أي إعمال القدرة) خلاف الوجدان. كيف ويعتبر في العبادات أن تكون ارادة قربية، ولو انعزلت الإرادة عن التأثير فلا معنى لارادية العبادة ولا لنشوئها عن قصد القربة، وهو كما ترى[1].

أقول: ينبغي أن يُعد صدور هذا الكلام من هذا المحقق النحرير من الغرائب، وذلك لأن المراد من ارادية الفعل صدوره

---

(١) مقالات الأصول ج١ ص٢١٣ (بحث في الطلب والارادة) .

عن الاختيار الذي يكون واسطة بين الشوق والفعل، ومعنى اعتبار الإرادة القربية في العبادة أنه حيث يكون الاختيار بدواعى مختلفة فيعتبر في العبادات أن يكون بداع القربة ويكون المحرك أمر المولى، وهذا لا ينافي ثبوت الواسطة بين الشوق والعمل .

الثالث: ما في تقريرات بحثه، وحاصله: أنا لا نتعقل شيئا في النفس يحدث بعد الإرادة، إذ للنفس قسمان من الفعل: الجانحي، والجارحي، والأول ينحصر في التصور و التصديق ونحوهما مما يكون من مبادئ الإرادة ولا يعقل تأخره عنها، والثانى نفس الأفعال الخارجية .

وفيه: أن المدّعى ثبوت فعل من ما يكون من قبيل القسم الأول أي الفعل الجانحي.

ولكن دعوى عدم معقولية تأخره عن الشوق فاسدة، إذ لو أريد تأخر ما يكون متقدما عليه، فهو واضح البطلان، وأما لو أريد به وجود فعل آخر ـ وهو حملة النفس الذي عرفت أن الوجدان يساعد على وجوده ـ فهو لا يكون متقدما كي يلزم منه تأخر ما هو متقدم .

عدم استحالة الترجيح بلا مرجح

تذنيب: لا يخفى أنه بعدما عرفت من عدم كون الشوق علّة للفعل، فاعلم أنه الداعي والمرجح لوجود الاختيار غالباً ـ لأن الاختيار في وجوده يحتاج إلى موجد ـ هو النفس، والمرجح هو الشوق غالباً.

والاحتياج إلى المرجح إنما يكون لأجل الخروج عن اللغوية، وإلا فيمكن إيجاد الفعل الاختياري بلا مرجح، لعدم استحالة الترجيح بلا مرجح.

توضيح ذلك: انه لا إشكال ولا كلام في استحالة الترجُّح بلا مرجح، بمعنى وجود الشيء بلا موجِد، لأن الممكن في وجوده محتاج إلى المؤثر وهو المرجح للوجود، وهذا من البداهة بمكان.

وأما الترجيح بلا مرجح فقد وقع الخلاف في إمكانه، فالتزم اكثر الفلاسفة والحكماء بامتناعه [١].

وذهب جماعة من المحققين إلى إمكانه، وهو الأقوى عندي.

إذ محصل البرهان الذي ذكر للامتناع أن الترجيح بلا مرجح يرجع إلي الوجود بلا موجِد، وحيث إنه محال فهذا أيضا محال.

توضيحه: أنه لو فرضنا تساوي الفعلين من جميع الجهات وكانت نسبة الإرادة إليهما متساوية فتعلق الإرادة الذي هو موجود من الموجودات بأحدهما دون الآخر يكون بلا مرجح

---

(١) صرح الكثير منهم بامتناع الترجيح بلا مرجح في أكثر من مورد من بحوثهم وممن صرح بذلك على سبيل المثال ولسنا بمورد الاستقصاء: ابن ميثم البحراني في قواعد المرام في علم الكلام ص٦٠-٦٩-١١٠/الألفين للعلامة ص٢١-٣٠-٤١.../الصراط المستقيم لزين الدين العاملي النباطي البيّاضي ج١ ص١٢٦-١٣٠/ وفصَّل آخرون في معنى الترجيح بلا مرجح، فإن كان المقصود منه عدم وجود المؤثر فهذا ممتنع، وإن كان لعدم وجود الداعي فغير ممتنع، راجع شرح المواقف ص٥٤.

وبلا موجد، فيلزم الوجود بلا موجد، ومن البديهي امتناعه .

وفيه: أنه بعد ما عرفت من أن الموجد للاختيار هو النفس لا يلزم الوجود بلا موجد من الترجيح بلا مرجح، إذ ليس لتعلق الإرادة بالفعل وجود آخر غير وجود الإرادة والاختيار، بل للاختيار وتعلقه بالفعل وجود واحد، لكونه من الصفات التعلقية، وموجد هذا الوجود هو النفس.

فلا يلزم المحذور المذكور، اذ لها الخيار في إيجاد كل منهما، فلا يترتب على إيجاد أحدهما دون الآخر محذور عقلي.

فالأقوى بحسب البرهان إمكان الترجيح بلا مرجح .

ويضاف إلى ذلك الوجدان، فراجعه في موارده ترى أن ما ادعيناه واضح لاسترة عليه. بداهة أن الهارب يختار أحد الطريقين مع عدم مرجح له بالخصوص.

ودعوى وجود المرجحات الخفيّة في أمثال هذه الموارد. لا يمكن المساعدة عليها، فعهدة اثباتها على مدعيها. هذا كله في إمكان الترجيح بلا مرجح .

وأما الكلام في قبحه، فالحق هو التفصيل .

توضيح ذلك: أن ترجيح المرجوح على الراجح قبيح، ومنه ترجيح الفعل على الترك إذا كان مرجوحاً، وأما إذا تساويا فان لم يكن ترجيح في نوع الفعل: بأن لم تترتب فائدة على الفعلين أصلا، يكون قبيحا أيضا، إذ مرجع ذلك إلى إيجاد الفعل بلا فائدة، وهو قبيح لكونه عبثا.

وأما إذا كان المرجح في النوع ولم يكن في واحد بالخصوص فلا بدَّ من التفصيل بين التكوينيات والتشريعيات:

والالتزام بالقبح في الثانية دون الأولى، وذلك لأنه في التشريعيات إذا فرضنا قيام المصلحة بالجامع بين الفعلين أو بكل منهما ولم يكن لأحدهما ترجيح على الآخر، فحيث إنَّ الأمر بالجامع أو بأحدهما ممكن لا محذور فيه، كما هو المفروض، فالامر بأحدهما لا وجه له، لأن المصلحة لا تختص به، فالتخصيص قبيح .

وأما في التكوينيات فحيث إن اختيار الجامع وإيجاده بلا خصوصية محال وما يوجد لا محالة يكون مع إحدى الخصوصيتين فلا يكون ترجيح أحدهما قبيحاً، بداهة أن الجائع يختار أحد القرصين مع عدم مرجح لأحدهما، ولا يُعد فعله

قبيحا، بل قد يعد عدم الترجيح قبيحا، كما لو لم يختر أحدهما حتى مات من الجوع .

قانون الوراثة

وقد يستدل للجبر بقانون الوراثة والعادة:

وتقريب الأول: أنه لا إشكال ولا ريب في أن الأوصاف الجسمية والروحية للأبوين لها تأثير تام في صفات الولد، وهي تكون سبباً للفعل ومؤثرة فيه بلا كلام .

ولكنه يندفع: بأن قانون الوراثة لا يُنكَر وقد أشير إليه في كثير من الروايات، ولذلك حدَّد الشارع الأقدس للتزويج حدودا من الطرفين معللة بتأثير روحيات الأبوين في الولد، إلا أنه ليس تأثير ذلك قطعياً لا يتخلَّف، وذلك لما نرى بالوجدان أنه ربما يتولد من الأبوين الخبيثين أولاد طيبون وبالعكس .

وأيضا لو كان تأثير ذلك قطعيا لا يتخلف، لكانت التربية لغوا .

أضف اليهما أننا نرى بالوجدان أنه قد تتغير الآداب والرسوم في زمان واحد في مجتمع ما، وهذا أقوى شاهد على أن الوراثة

لا تقدر على إجبار الإنسان، مع أن القوانين المجعولة للأقوام والملل تصلح شاهدا على ذلك.

الاعتياد

وتقريب الثاني: أن العادة من الغرائز الداخلية الارتكازية الموجبة ـ بعد طي مراحلها الثلاث ـ صيرورة الفعل غير اختياري، وقالوا: إن العادة طبيعة ثانوية، وإن العادة توجب كون الفعل غير إرادي.

وفيه: أن العادة لا تصلح مانعة عن تسلط الحقيقة الإنيّة ونظارتها على الغرائز الداخلية والأعضاء الظاهرية، وصيرورة الفعل غير اختياري فإنها وإن كانت توجب عدم التوجه حين الاتيان بالفعل بخصوصياته وعدم تعلق الإرادة التفصيلية المستقلة بكل جزء من أجزائه، ولكنها لا تصير سببا لعدم التمكن من ترك الفعل، وليس معنى اختيارية الفعل إلا ذلك.

الندامة وإحساس المسؤولية

وبعدما عرفت من عدم تمامية ما استدل به على الجبر من حيث العوامل الطبيعية، يمكن أن يستدل للاختيار من تلك الناحية بوجوه:

منها: أنا نرى بالوجدان الفرق بين حركة يد المرتعش وحركة اليد الإرادية، فالأولى جبرية، والثانية اختيارية، ولا برهان أصدق من الوجدان.

ومنها: أنه لا إشكال في أن كل فرد من أفراد الإنسان يجد في نفسه حالة الندامة وفي غيره آثارها مع التقصير في بعض الأفعال الموجب لتوجه ضرر إليه أو إلى غيره أو سلب نفع عنه، ولا يجدها مع عدم التقصير، كما لو وجد ذلك الفعل من غير اختيار، وليس ذلك إلا من جهة كون الأول اختياريا دون الثاني.

مثلا: إذا لم يقم لمن يلزم احترامه وانطبق عليه عنوان الهتك والإهانة، فإن كان ذلك عن تقصير تحصل الندامة، بخلاف ما إذا لم يكن كذلك، كما إذا لم يتوجه إلى وروده، وهكذا في سائر الأفعال. وهذه آية قطعية على اختيارية بعض الأفعال .

ومنها: أن الإنسان يَحسُّ بالمسؤولية أمام القانون أعم من الإلهي أو الحكومي [أو الوضعي]، ولو لم يكن هناك اختيار لما كان لذلك وجه، لان العمل غير الاختياري لا يصح المؤاخذة عليه عقلا.

فإن قيل: إن إحساس المسؤولية إنما هو من جهة جعل الجزاء على العمل، وهو إنما يكون من جهة تأثيره في تبديل العمل.

وبعبارة أوضح: إن جعل ذلك إنما هو إضافة عامل داخلي آخر إلى العوامل الداخلية المؤثرة في الإرادة والاختيار جبرا، فلا يكون ذلك آية كون الاختيار اختياريا.

قلنا: إن فرض تأثير هذا الجعل في تغيير مصير الإرادة فرض اخيتارية الإرادة، إذ لولا كونها اختيارية لم يكن يؤثر هذا الجعل في تغييرها.

الاستدلال للجبر بمبدئية الله سبحانه

القسم الثاني: ما استدل به للجبر من ناحية ما وراء الطبيعة، وهو أمور:

أحدها: أنه قد ثبت في محله أن الله تعالى خالق لجميع الموجودات وأنه مبدأ الكل ولا مؤثر في الوجود إلا هو، ومن جملة الأشياء أفعالنا الإختيارية، فهي مخلوقة لله سبحانه إبداعا وإحداثا، قال الله عز وجل : ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾[1]، وقال سبحانه:﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[2] وقال : ﴿أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[3] فكل ما يصدق عليه اسم شيء ـ ومن ذلك الأفعال الإختيارية ـ فهو مخلوق لله تعالى منسوب إليه .

أقول: إنه كما لا تنافي بين تأثير العلل والأسباب الطبيعية في المعلولات والمسببات نظير تأثير النار في الحرارة وما شاكل، وبين مبدئيته تعالى بعد كون زمام أمر العلل والأسباب بيده سبحانه، ولذلك قد يسند القرآن الأفعال الطبيعية إلى فاعليها، وقد

---

(١) الآية ١٠٢ من سورة الأنعام.

(٢) الآية ١٠١ من سورة الأنعام .

(٣) الآية ٥٤ من سورة الأعراف .

يسند الجميع إلى الله سبحانه. كذلك لا تنافي بين كون الفعل الاختياري منسوبا إلى الانسان وبين استناده إلى الله تعالى بعد كون أصل وجوده وحياته وقدرته حدوثا وبقاءً بإفاضة من الله .

ولذلك نرى أنه قد جمع في كثير من الآيات بين الإثباتين جميعا، فنسب الفعل إلى فاعله والى الله سبحانه،كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[1]، فنسب أعمال الناس إليهم ونسب خلق أنفسهم وأعمالهم إليه تعالى.

وقوله عز وجل: ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلاء حَسَناً إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[2]، فنسب الرمي إلى رسول الله ونفاه عنه ونسبه إليه تعالى .

مع أن الآيات المشار إليها إنما هي في غير الأفعال الاختيارية، بل فيما يجعل شريكا لله تعالى من الجن والشمس والقمر وماشاكل ذلك وتدل على أنها بأجمعها مخلوقة له .

(١) الآية ٩٦ من سورة الصافات .

(٢) الآية ١٧ من سورة الأنفال .

أضف إلى ذلك أن غاية ما هناك دلالة الآيات على كون جميع الأشياء مخلوقة لله تعالى، ومنها الأفعال الاختيارية، فيخصص عمومها بالآيات الكثيرة المتضمنة لنسبة الأفعال الاختيارية إلى العباد البالغة مائة آية، كقوله تعالى: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾[(١)] وقوله سبحانه: ﴿ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾[(٢)]، إلى غير ذلك من الآيات الكريمة .

بل لو تدبرنا في القرآن الكريم نجد أنه تعالى نسب في ما يقرب من ثلاثمائة آية العمل والفعل إلى الإنسان، وعليه فلا شك في تخصيص الآية الشريفة بها .

---

(١) الآية ٣٨ من سورة المدثر.

(٢) الآية ٨ – ١٠ من سورة الشمس .

الاستدلال للجبر بانتهاء الأفعال إلى إرادة الله تعالى

ثانيها: أن أفعال العباد:

إما أن تكون متعلقة لمشيئة الله وإرادته الازلية.

وإما أن لا تكون كذلك.

وعلى الأول: يجب وجودها وإلا لزم تخلف المراد عن إرادته .

وعلى الثاني: يمتنع وجودها، إذ بما أن أفعال العباد من الممكنات وكل ممكن لا بدّ وأن يوجد بإرادته وإلا لزم التصرف في سلطان المولى، فيمتنع وجودها إن لم تكن إرادته تعالى متعلقة بها.

فجميع أفعال العباد إنما توجد بإرادة الله فيجب وجودها وليس للعبد اختيار في الفعل .

توضيح كلام المحقق الخراساني

وأجاب عنه المحقق الخراساني﵀ في الكفاية[1] ـ بعد ما وجه تكليف العصاة ـ بأن إرادته تعالى هي العلم بالصلاح، فإن كان المعلوم ما هو صلاح بحسب النظام الكلي فنفس هذا العلم من دون حالة منتظرة علة للتكوين، وإن كان المعلوم ما هو صلاح بحسب بعض الاشخاص لا بحسب النظام التام فهو علة لإعلام ذلك الشخص بما هو صلاحه، وفيه المصلحة والمفسدة، وما لا محيص عنه في الأفعال الاختيارية المتعلقة للتكاليف هو الثاني دون الأول.

نعم إذا توافقا لا بدَّ من الإطاعة والإيمان، وإن تخالفا لا محيص عن اختيار الكفر والعصيان.

وأورد على نفسه: ـ بأنه إذا كان الكفر والعصيان والإطاعة والإيمان بإرادة الله تعالى التكوينية التي لا تتخلف عن المراد، فلا

---

(١) راجع كفاية الأصول ص٦٧ (إشكال ودفع).

يصح أن يتعلق بها التكليف لكونها خارجة عن الاختيار المعتبر فيه عقلا ـ بما حاصله بتوضيح منا:

إن إرادة الله تعالى لو كانت متعلقة بفعل العبد وإن لم يرد لكان ذلك مستلزما للجبر وعدم قدرة العبد وإرادته في الفعل لفرض وجوب صدوره، ففيما أراده العبد من باب الاتفاق يكونان، أي الفعل والإرادة معلولين لعلة واحدة وهي الإرادة الالهية. وأما إن كانت متعلقة بفعله بما له من المبادئ المصححة لاختياريته في حد ذاته من القدرة والإرادة والشعور، فلا يستلزم ذلك الجبر، لفرض عدم تعلق الإرادة بالفعل وإن لم يرده العبد بل بما له من المبادئ الاختيارية أيضا، فلا مجال لدعوى الاختيارية لوجوب الصدور.

ثم أورد على نفسه أيضا: بأن ما ذكر يكفي في صحة التكليف ويخرج بذلك عن اللغوية. لا أنه يبقى السؤال عن وجه المؤاخذة والعقاب، لأن إشكال وجوب الفعل بإرادة الباري ـ الذي توهمه الأشعري ـ يندفع بما ذكر، كما أن إشكال وجوب الفعل بإرادة الفاعل مندفع بأن ذلك يؤكد إراديته، إلا أن إشكال وجوب الإرادة نفسها التي هي من الممكنات المستندة إلى إرادة

الباري الواجبة بالذات الموجبة لعدم اختيارية الفعل المعلول لها لأن الجبر على العلة جبر على المعلول، يبقى بحاله. ومعه لا يصح العقاب، لأنه لا يصح المؤاخذة على ما يكون بالآخرة بلا اختيار.

وأجاب عنه: بأن العقاب تابع للكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدماته الناشئة عن الشقاوة الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما.

وليس مراده بذلك ما احتمله بعض من أن المثوبة والعقوبة من تبعات الأفعال ولوازم الأعمال ونتائج الملكات الفاضلة وآثار الملكات الرذيلة، ومثل هذه العقوبة على النفس لخطيئتها كالمرض على البدن، المؤيد ذلك بقوله تعالى: ﴿ هَلْ يُجْزَوْنَ إِلاَّ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾[1] ، وقوله ﷺ «إنما هي أعمالكم ترد إليكم»[2].

لا من جهة منافاة ذلك لظاهر الكتاب والسنة، فانه يمكن أن

---

(١) الآية ١٤٧ من سورة الأعراف.

(٢) الحكايات للشيخ المفيد ﵀ ص٨٧، الناشر مؤتمر الشيخ المفيد، قم.

يقال: إن المادة حيث كانت مستعدة فهي مستحقّة لإفاضة الصورة المنافرة من الله تعالى، ونسبة التعذيب والإدخال في النار إليه تعالى بملاحظة أن إفاضة تلك الصورة المؤلمة منه تعالى بتوسط ملائكة العذاب .

بل من جهة أن الجواب لا يناسب مع مبنى الإشكال، وهو أنه كيف يؤاخذ على ما لا ينتهي بالآخرة إلى الاختيار، ولا مع قوله بأنه عقاب على الكفر والعصيان الناشئين عن الاختيار .

بل الظاهر أن مراده أن العقاب إنما هو من معاقب خارجي، غاية الأمر يكفي في صحة المؤاخذة التي يكون استحقاقها بحكم العقل والعقلاء، هذا المقدار من الاختيار المصحح للتكليف، كما نشاهد ذلك بالنسبة إلى الموالي العرفية ومؤاخذة العبد إذا أمروه بشيء وخالفه، إذ لو كان الفعل بمجرد استناده إلى الله تعالى غير اختياري وغير صالح للمؤاخذة لما صحت مؤاخذة الموالي العرفية أيضا، وإذا كان الفعل في حد ذاته قابلا للمؤاخذة عليه لم يكن هناك فرق بين كون المؤاخذة ممن انتهت إليه سلسلة الإرادة أو غيره. غاية الأمر يبقى سؤال: وهو أنه تعالى لِم أوجد من سَيوجَد منه المهلكات؟ أو لِمَ أوجد نفس مقدمات الاختيار

الموجبة لأنواع العقوبات؟ وهل لا يكون ذلك منافيا لرحمة رب الأرباب ؟

و الظاهر أن قوله " اللازمة لخصوص ذاتهما .. الخ "[١]، إشارة إلى الجواب عن ذلك .

وجه إيجاد من سيوجد منه المهلكات

وحاصله كما أفاده بعض المحققين[٢] يظهر بعد بيان مقدمات:

الأولى: أن لكل ماهية من الماهيات في حد ذاتها حدا معينا بحيث لو زيد عليه أو نقص عنه خرجت عن كونها تلك الماهية. مثلا: ماهية الشجر جوهر ممتد نام، ولو زيد عليه الإحساس صار حيوانا، ولو نقص عنه النمو صار جمادا .

---

(١) كفاية الأصول ص٦٨ .

(٢) كما أفاده صاحب الكفاية حسب الظاهر، نقله المصنف (مد ظله) ببيان آخر للتوضيح، المصدر السابق.

الثانية: أن لماهية الأشياء نحو وجود في العلم الأزلي الربوبى بتبع العلم بالوجودات.

الثالثة: أن المجعول بالاصالة هو الوجود، والماهية مجعولة بالتبع والعرض، ووجدها لذاتها وذاتياتها ولوازمها غير محتاج إلى جعلٍ وتأثيرٍ، ولا يعقل الجعل بين الشيء ونفسه ولا بينه وبين لوازمه.

الرابعة: أن كل ممكن غير متوقف على ممتنع بالذات يجب وجوده، إذ لا نقص في طرف مبدأ المبادئ ولا في المعلول لفرض إمكانه ولا في الوسائط والأسباب لفرض عدم التوقف على الممتنع بالذات، وغيره يجرى فيه هذا البيان.

إذا عرفت هذه المقدمات:

يظهر لك أن تفاوت الماهيات في أنفسها ولوازمها بنفس ذواتها لا بجعل جاعل وتأثير مؤثر، فمنهم شقيٌّ، ومنهم سعيدٌ بنفس ذاته وماهويته، حيث إن الماهيات كانت موجودة في العلم الأزلي وطلبت بلسان حال استعدادها الدخول في دار الوجود، وكان معطي الوجود فياضا بذاته غنيا بنفسه فيجب عليه إفاضة

الوجود ويمتنع عليه الإمساك عنه، وحيث إن الجود بمقدار قبول القابل وعلى طبق حال السائل كانت الإفاضة عدلا وصوابا .

فالاعتراض إن كان بالقياس إلى الماهية فهو باطل بأن الشقي شقي في حد ذاته، والسعيد سعيد في حد ذاته .

وإن كان بالاضافة إلى الوجود، فيدفعه أن افاضة الوجود على وفق قبول القابل عدلٌ وصواب.

ويمكن أن يقال: إن ما في النبوي الشريف مع قطع النظر عما ورد في تفسيره « الشقي من شقي في بطن أمه والسعيد من سعد في بطن أمه »[1] يكون إشارة إلى ذلك، والاختصاص ببطن الام إما لأنه أول النشأت الوجودية عند الجمهور، أو أن المراد بالبطن مكنون الماهية، وإطلاق الام على الماهية بلحاظ جهة قبولها كما أطلق الأب على الله تعالى في بعض الكتب السماوية بلحاظ جهة فاعليته .

---

(١) التوحيد للصدوق ص ٣٥٦ باب السعادة والشقاوة، طبعة طهران، والبحار ج٥ ص ٩ رواه عن تفسير علي بن ابراهيم .

الموجب لاختيار الله تعالى العقاب

ويبقى السؤال عن أنه: ما الموجب لاختيار الله تعالى العقاب بعد استحالة التشفي في حقه ؟

ويمكن الجواب عنه بوجهين:

أحدهما: ما عن جماعة من الأساطين منهم الشيخ الرئيس[1] والمحقق الأصفهاني ﷺ[2] وهو أن التعذيب من باب تصديق التخويف والإيفاء بالوعيد الواجبين في الحكمة الإلهية، فإن خلاف الميعاد مناف للحكمة وموجب لعدم ارتداع النفوس من التوعيد .

---

(١) الإشارات والتنبيهات مجلد ٣ ص٣٧٣ـ٣٧٤ حيث قال: "يجب أن يكون النبي داعيا الى التصديق بوجود خالق قدير خبير، والى الإيمان بشارع مبعوث من قبله صادق، والى الاعتراف بوعد ووعيد أخرويين".

(٢) بحوث في الأصول ج٢ ص٥٨ (تذييل وتكميل)، وفي نهاية الدراية ج١ ص٢٠٩ـ٢١٠ (كيفية المثوبة والعقوبة) .

وفيه: أن واجبه حفظ النظام، والحكيم يراعي المصلحة العامة الكلية، فكما لولا تخويف من يرتدع حقيقة بالردع لما ارتدع، ولم يبق نظام الكل محفوظا، كذلك لو احتمل المجرم بما هو مجرم أنه لا يعذَّب، فعموم التخويف له دخل في حفظ النظام الذي لا نظام أتم منه.

ثانيهما: أن استحقاق العقاب إنما هو بحكم العقل، من جهة أن العصيان والمخالفة خروج عن زي الرقيّة ورسم العبودية، وهو ظلم والظالم يستحق العقاب.

هذا كله فيما يرجع إلى شرح مطالب الكفاية، وانما أطلنا الكلام في ذلك دفعاً للشبهة المغروسة في أذهان الأكثر من أن المحقق الخراساني يصرح بالجبر.

ومع ذلك ففي كلامه مواقع للنظر يظهر عند بيان المختار في الجواب عن هذا الوجه.

إرادة الله تعالى على قسمين

وحاصله يبتني على بيان أمور:

الأمر الأول: أن إرادة الله تعالى على قسمين التكوينية والتشريعية، والمراد بالأولى هو فعله تعالى وإحداثه وخلقه كما نطقت بذلك النصوص الكثيرة .

لاحظ صحيح صفوان بن يحيي قلت لأبي الحسنعليه السلام: أخبرني عن الإرادة من الله ومن الخلق.

فقال عليه السلام: «الإرادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل.

وأما من الله تعالى فإرادته إحداثه لا غير ذلك، لأنه لا يروى ولا يهم ولا يتفكر، وهذه الصفات منفيَّة عنه وهي صفات الخلق، فإرادة الله الفعل لا غير ذلك، يقوله له "كن" فيكون بلا لفظ ولا

نطق بلسان، ولاهمَّة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما أنه لا كيف له»[1]، ونحوه غيره .

والمراد بالإرادة التشريعية جعل الأحكام .

وبما ذكرناه يظهر أن ما أفاده المحقق الخراساني تبعا للحكماء والفلاسفة من تفسير إرادة الله تعالى بالعلم في غير محله.

فإن العلم عين ذاته تعالى والإرادة فعله وإحداثه، وبينهما بون بعيد .

وأضعف من ذلك ما عن جماعة منهم، من إرجاع الإرادة في الله تعالى إلى العلم مفهوما.

مع أنه لو أُغْمض عما ذكرناه وسُلِّم كونها [الإرادة] عين ذاته، فما استدلوا به على تغاير العلم و القدرة والحياة في الله سبحانه، يجري في الإرادة أيضا، والوجدان أقوى شاهد على التغاير، فإنّ

---

(١) أصول الكافي ج١ ص ١٠٩ باب ان الإرادة من صفات الفعل. وورد في عدة مصادر أخرى منها الآمالي للطوسي المجلس٨ ص٢٠٥ .

قولنا "الله عالم" و "الله مريد" ليسا من قبيل المترادفين نظير "زيد انسان" و "زيد بشر".

بل الضرورة قاضية بأنه يفهم من كملة "الله عالم" شيء " ومن كلمة "الله مريد" شيء آخر.

وأيضاً الضرورة قاضية بأن الاعتقاد بأن الله تعالى عالم ليس اعتقادا بأنه مريد، والبرهان على كونه عالما لا يكون برهانا على أنه مريد.

نعم لو التزمنا بثبوت إرادة ذاتية فيه سبحانه وراء الإرادة في مرتبة فعله، لا مصداق له فيه سوى علمه تعالى، ولكن لا دليل على ثبوتها.

إرادة الله من صفات الفعل

الأمر الثاني: أن إرادة الله تعالى من صفات الفعل لا من الصفات الذاتية، وذلك لوجوه:

الأول: انطباق ما ذكرناه ضابطا لصفات الفعل من اتصافه بما يقابلها أيضا على إرادته، ويقال: إن الله تعالى مريد لوجود الإنسان وغير مريد لوجود العنقاء.

الثاني: أن وجود الموجودات ليس كمالا له تعالى حتى تكون إرادة وجودها من الصفات الكمالية الذاتية .

الثالث: تطابق الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام على ذلك. لاحظ صحيح عاصم بن حميد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: لم يزل الله مريدا ؟

قال عليه السلام: «إن المريد لا يكون إلا المراد معه، لم يزل الله عالما قادرا ثم أراد»[1]، وهذا الخبر صريح في أن إرادته ليست من الصفات الذاتية .

وصحيح محمد بن مسلم عنه عليه السلام: «المشيئة محدثة»[2]. ونحوهما غيرهما.

---

(١) أصول الكافي ج ١ ص ١٠٩.

(٢) أصول الكافي ج ١ ص ١١٠.

أفعال العباد غير متعلقة لإرادة الله تعالى

الأمرالثالث: ان إرادته تعالى لو كانت من الصفات الذاتية كالعلم والقدرة لكانت متعلقة بجميع الممكنات، ومنها أفعالنا لإن الصفات الذاتية المتحدة مع الذات متعلقة بالجميع، وإلا فلو لم تكن متعلقة ببعض الممكنات لصح سلبها عنه تعالى بالاضافة إليها، وقد تقدم أن الصفات الذاتية لا يمكن سلبها عنه .

ولكن بعد ما عرفت من أنها من صفات الفعل، فاعلم أن متعلقها الأعيان الخارجية وأفعاله.

وأما أفعال العباد فلا تكون متعلقة لإرادته تعالى وإن كان فيض الوجود والقدرة وساير المبادئ من قبل الله تبارك وتعالى، بل موجد فعل العبد هو النفس بوساطة إعمال القدرة بلا دخل لإرادته فيه، فلا تكون أفعال العباد متعلقة لإرادته حتى يلزم الجبر.

ولأئمتنا الأطهارعليهم السلام كلمات في هذا الموضوع تشير إلى ما ذكرناه:

منها: ما رواه المحقق المجلسي عن إمامنا الهادي عليه السلام: «أنه سُئل عن أفعال العباد أهي مخلوقة لله ؟

فقال: لو كان خالقاً لها لما تبرأ منها»[١] .

ومنها: خبر صالح النيلي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: «ولكن حين كفر كان في إرادة الله تعالى أن يكفر، وهمّ في إرادة الله وفي علمه أن لا يصيروا إلى شيء من الخير.

قلت: أراد منهم أن يكفروا ؟

قال عليه السلام: ليس هكذا أقول، ولكني أقول علم أنهم سيكفرون»[٢]، ونحوهما غيرهما .

وفي الجملة: كون إرادة الله تعالى من الصفات الفعلية وعدم تعلقها بأفعال العباد الاختيارية، ينبغي أن تُعد من الأمور المسلّمة .

---

(١) بحار الأنوار ج٥ ص٢٠ .

(٢) أصول الكافي ج ١ ص١٦٢، باب الاستطاعة.

وما عن المتكلمين من النزاع والجدال في أن إرادته تعالى حادثة أم قديمة، يبتني على أن يكون المراد من الإرادة هو الشوق .

ولكن بعد ما عرفت من أن الإرادة عبارة عن إعمال القدرة، فكل ما قيل في هذا المقام في غير محله، إذ على ذلك لا ريب في أنها حادثة مخلوقة له .

فإن قلت: ان إرادته تعالى وان لم تكن متعلقة بفعل العبد إلا أن إرادة العبد بما أنها خارجة من تحت قدرته فهي معلولة لأرادته تعالى وموجودة بإيجاده، فتكون إرادته علة لعلة الفعل، فتكون العلة واجبة الصدور وإلا لزم تخلف مراده عن إرادته، فالفعل أيضا يكون واجب الصدور، لأن الجبر على العلة جبر على المعلول .

توجه عليك ما تقدم مفصلا : من أن الاختيار فعل النفس، وهي موجدة له، واختياري بنفس ذاته، فلا تكون إرادة العبد متعلقة لإرادة الله .

إذا تبينت لك هذه الأمور انكشف جليا دفع هذا الوجه، فإن إرادة الله تعالى لا تكون متعلقة بأفعال العباد ليلزم وجودها ولا

يلزم من وجودها من دون تعلق إرادته به التصرف في سلطان المولى، بعد كون المبادئ بأجمعها تحت اختياره وقدرته كما مرّ، فلا جبر.

الآيات التي استدل بها

على تعلق إرادة الله تعالى بالأفعال

وقد يقال: إن في القرآن الكريم قد انتسبت الإرادة ومشتقاتها في ثلاث وأربعين آية إلى الله تعالى، وعلى ذلك فهي متعلقة بأفعال العباد وإرادته لا تتخلف عن المراد، فيعود محذور الجبر.

ولكن يرد عليه: أن تلك الآيات على طوائف:

الأولى: الآيات الدالة على عدم تخلف المراد عن إرادته.

نظير قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[1].

وقوله عز وجل: ﴿ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ لَكُم مِّنَ اللَّه شَيْئًا إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعًا بَلْ كَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾[2].

وهذه الطائفة لا تعين ما تتعلق به الإرادة، بل تدل على أنه ان تعلقت إرادته بشيء يتحقق ذلك الشيء، وهذا مما لا كلام فيه ولا نزاع حوله .

الثانية: الآيات المتضمنة لجعل إرادة الإنسان موردا لإرادة الله تعالى.

كقوله سبحان : ﴿ مَن كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاء لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلاهَا مَذْمُومًا مَّدْحُورًا * وَمَنْ أَرَادَ الآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ

---

(١) الآية ٨٢ من سورة يس .

(٢) الآية ١١ من سورة الفتح .

سَعْيُهُم مَّشْكُوراً *كُلاًّ نُّمِدُّ هَؤُلاء وَهَؤُلاء مِنْ عَطَاء رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاء رَبِّكَ مَحْظُوراً﴾[١].

وهذه الطائفة لا تدل على تعلق إرادة الله بالفعل الاختياري، بل تدل على أن الإنسان مختار في كل ما يريد ولا يكون مجبورا فيه، غاية الأمر أن الله تعالى يمدُّ الفاعل المختار أيا ما أراد بإعطاء الوجود والقدرة وسائر مبادئ الفعل، فهذه الطائفة تدل على الاختيار دون الجبر .

الثالثة: ما يدل على أن الله تعالى لا يريد الظلم.

نظير قوله سبحانه: ﴿وَمَا اللّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ﴾[٢] .

وعدم دلالة هذه على المدّعى واضح، نعم إن كان للوصف واللقب مفهوم لكانت دالة على إرادة غير الظلم .

الرابعة: ما دل على تعلق إرادته باليسر.

---

(١) الآيات من ١٨ إلى ٢٢ من سورة الإسراء .

(٢) الآية ١٠٨ من سورة آل عمران .

كقوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾(١).

وهذه الطائفة دالة على تعلق الارادة التشريعية باليسر دون العسر، وقد مر أنها تتخلف عن المراد .

وأما الآية الكريمة : ﴿وَلاَ يَنفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾(٢) التي توهم دلالتها على ذلك:

بتقريب أنها تدل على أن عدم إيمان قوم نوح عليه السلام إنما كان من جهة إرادة الله تعالى المتعلقة بأفعالهم .

فيرد على الاستدلال بها: أن الغي ليس بمعنى الضلالة، بل من المحتمل إرادة البأس أو العقاب منه.

وعلى الأول تدل الآية على أن البأس الذي هو نتيجة أفعالهم الإختيارية مورد لإرادة الله تعالى، وإرادة النتيجة غير إرادة الفعل.

---

(١) الآية ١٨٥ من سورة البقرة .

(٢) الآية ٣٤ من سورة هود .

وبه يظهر ما فيه على الثاني، مع أنه لو كان بمعنى الضلالة يرد على الاستدلال بها ما سيأتي في الآيات التي نسب فيها الضلال إلى الله.

وأما الآية الشريفة: ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاء كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾[1].

فذيلها قرينة على أن جعل الله تعالى صدره ضيقا إنما هو من جهة أن الكافر لم يؤمن باختياره، فيكون سبيل الآية الكريمة سبيل النصوص الكثيرة الدالة على أن العبد ربما يكون مخذولا ومحروماً من عناية الله تعالى بسبب ارتكابه بعض المعاصي، كما أنه ربما يكون موفقا بالحسنات والخيرات بواسطة التزامه ببعض الخيرات والحسنات فبعضها يكون معداً للاخر ويعطي القابلية لأن يوفقه الله تعالى لمرضاته، وإذا ثبت ذلك في الضلالة ثبت في الهداية أيضا.

---

(١) الآية ١٢٥ من سورة الأنعام.

المشيئة الإلهية وأفعال العباد

ولا يخفى أن كثيراً من الآيات الكريمة تضمنت للمشيئة الإلهية.

واستدل بها تارة لكون أفعال العباد الاختيارية متعلقة لها، فلا بدَّ من وجودها لاتحاد الإرادة والمشيئة، وأخرى للجبر، كقوله تعالى : ﴿ وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاء اللَّهُ ﴾[١]، وقوله سبحانه : ﴿قُلْ إِنَّ اللّهَ يُضِلُّ مَن يَشَاء وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ ﴾[٢]، وقوله عز وجل : ﴿ لِّلَّهِ ما فِي السَّمَاوات وَمَا فِي الأَرْضِ وَإِن تُبْدُواْ مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللّهُ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاء وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاء ﴾[٣] ، وقوله تعالى : ﴿ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاء اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ ﴾[٤]، وقوله

---

(١) الآية ٣٠ من سورة الإنسان.

(٢) الآية ٢٧ من سورة الرعد.

(٣) الآية ٢٨٤ من سورة البقرة.

(٤) الآية ٢٧ من سورة الفتح.

سبحانه: ﴿ قَالَ سَتَجِدُنِي إن شَاء اللَّهُ صَابِراً ﴾[١]، وقوله تعالى : ﴿ قُل لا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرّاً وَلاَ نَفْعًا إِلاَّ مَا شَاء اللَّهُ ﴾[٢]، وقوله عز وجل: ﴿ لَّوْ يَشَاء اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿ وَلا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا * إِلا أَن يَشَاء اللَّهُ ﴾[٤] إلى غير ذلك من الآيات المتضمنة للمشيئة البالغة مائتي آية .

ولكن لادلالة في شيء منها على ما استدل بها له .

أما الآية الأولى وما بضمونها: فلأن صدرها متضمن لبيان أن القرآن يكون هاديا وأن الإنسان يكون متمكنا من الهداية إلى الحق بواسطته، ولكن الضالين لا يشاؤن هذه الهداية بسوء اختيارهم. فهي بقرينته تدل على أن الله تعالى لو شاء أن يجبرهم على أن يتخذوا إلى ربهم سبيلا كان له ذلك، ولكنه لم يشأ لأن

---

(١) الآية ٦٩ من سورة الكهف.

(٢) الآية ٤٩ من سورة يونس.

(٣) الآية ٣١ من سورة الرعد.

(٤) الآية ٢٣ –٢٤ من سورة الكهف.

دار الدنيا دار الأسباب والاختيار، بل جعل ذلك تحت اختيارهم ومشيئتهم .

ويمكن أن يقال: إن المراد بها " ما تشاؤن الإسلام إلا أن يشاء الله أن يلطف لكم في الاستقامة "، لما في الكلام من معنى النعمة.

وأما الآية الثانية وما بمضمونها: نظير قوله تعالى : ﴿وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاء إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[1]، وقوله سبحانه : ﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاء ﴾[2]، وقوله : ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاء وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾[3] إلى غير ذلك من الآيات، فهي تدل على أن الهداية الخاصة وكذا ما يقابلها مختصة بطائفة خاصة .

---

(١) الآية ٢١٣ من سورة البقرة.

(٢) الآية ٢٧٢ من سورة البقرة.

(٣) الآية ٥٦ من سورة القصص.

توضيحه: أن الهداية هي الإرشاد والدلالة، والهدى ضد الضلال، والهداية من الله تعالى على قسمين عامة وخاصة.

والأولى: قد تكون تكوينية، وقد تكون تشريعية.

والهداية العامة التكوينية ما أعدها الله تعالى في طبيعة كل موجود، فهي تسرى بطبعها أو باختيارها نحو كمالها، كالفأرة تفرُّ من الهرة ولا تفر من الشاة، والنمل يهتدي إلى تشكيل جمعيَّة وحكومة، والطفل يهتدى إلى ثدي أمه.

وهكذا، قال تعالى: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾[1].

والهداية التشريعية العامة هي إفاضة العقل على الإنسان ثم إرسال الرسل وإنزال الكتب.

وأما الهداية الخاصة، فهي عناية ربانية خصَّ الله بها بعض عباده حسب ما تقتضيه حكمته، فيهيء لهم ما به يهتدون إلى

---

(١) الآية ٥٠ من سورة طه.

كماله ويصلون إلى مقصوده، ولولا تسديده لوقعوا في الغي والضلالة، ومع ذلك لا يكونون مجبورين في ذلك.

وفي أمثال هذه الآية أشير إلى نكته لطيفة، وهي الرد على القائلين بإله الخير وإله الشر، أي المجوس الملتزمين بأن وسائل الشر إنما تكون متحققة بإيجاد إله الشر، وأن الله تعالى لا يهيء تلك الوسائل، وتدل على أن الأسباب كلها من الله تعالى .

وأما الآية الثالثة وما بمضمونها: فإنما تدل على أن جميع الأفعال واقعة تحت المحاسبة، سواء أكانت ظاهرة أم لا، غاية الأمر، لله تعالى أن يغفر لمن يشاء .

وأما الرابعة، والخامسة وما بمضمونهما من الآيات: فغاية ما تدل عليه أنه حيث يحتمل من يريد أن يعمل عملا، أن يحدث ما يمنع عنه، فعليه أن يتوجه إلى الله تعالى ويسأله أن تكون الحوادث بنحو لا تمنعه عما يريد.

وأما السادسة وما بمضمونها: فملخص القول فيها أن المراد بالنفع والضرر إن كان هو الطبيعي منهما فعدم ارتباطها بالمقام ظاهر، وإن كان ما ينشأ عن عدم العمل بالوظائف فكونه منوطا

بمشيئة الله تعالى إنما هو من جهة كون جعل الوظيفة وبيانها على الله تعالى .

وبما ذكرناه في الآيات السابقة يظهر ما في السابعة والثامنة .

الاستدلال للجبر بعلم الله تعالى

ثالثها: أن الثابت في محله أن علمه تعالى متعلق بجميع الموجودات ولم يخرج شيء من تحت علمه، ومنها أفعالنا، فكل ما يصدر منّا متعلق لعلمه فيجب وجوده وإلا لزم كون علمه تعالى جهلا.

وإن شئت قلت: إنه لتعلق علمه بالفعل لا بدّ وأن يوجد الفعل جبرا، أو يتبدل علمه بالجهل، وحيث إن الثاني محال فيتعين الأول.

ويتضح الجواب عن ذلك ببيان أمور:

الأول: أن علمه تعالى لا يكون متعلقا بأفعالنا فقط، بل هو متعلق بها وبمقدماتها، وإلا لزم كون علمه محدودا، واتصافه بمقابل العلم، وهذا ينافي كون العلم من الصفات الذاتية.

وحيث إن من مقدمات الفعل الاختياري الإختيار والارادة، فيكون عالما بصدور الفعل عن الاختيار. ولو التزمنا بالجبر ولزوم صدور الفعل لزم انقلاب علمه جهلا، إذ المعلوم كون الفعل صادراً عن الاختيار، والواقع صدوره جبرا.

الثاني: أن علمه تعالى ليس علّة للفعل، كما أن علمنا بأنا سنفعل كذا لا يكون هذا العلم علة لذلك الفعل، فإن حقيقة العلم هو انكشاف الواقع على ما هو عليه ولا ربط لذلك بصدور ذلك الفعل ليكون علة له .

وأيضا فلو كان علمه علّة لم يكن هناك حاجة إلى الإرادة، وقد قال الله تعالى : ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾[1] وفي غير ذلك من الآيات والروايات جعلت الإرادة غير العلم، وقد تقدمت.

وقد عرفت أن تفسير جماعة إرادته تعالى بعلمه غلط واشتباه مناف للأخبار والآيات .

(١) الآية ٨٢ من سورة يس .

فإن قيل: ما معنى تصريح كثير من الفلاسفة بأن علمه تعالى فعلي لا انفعالي، بعد كون ظاهره أن علمه ليس تابعا للمعلوم بل المعلوم تابع له ؟

قلنا: إن مرادهم بذلك أن العلم:

تارة: يطلق ويراد منه نفس الإضافة المتأخرة عن وجود الطرفين التي هي المضاف الحقيقي.

وأخرى: يطلق ويراد منه مبدأ تلك الاضافة.

والعلم بالمعنى الأول ليس من الصفات الذاتية له تعالى وإلا يلزم أن يكون لغير ذاته مدخلية في كمال ذاته، وهو مستلزم لمدخلية غيره في ذاته، وهو ضروري البطلان.

بل العلم بالمعنى الثاني، أي مبدأ تلك الاضافة الخاصة كمال له وعين ذاته، فعلمه بمعنى ما هو مبدأ العالمية.

أو المراد أن علمه بما أنه من الصفات الذاتية متحد مع ذاته، وحيث إن ذاته مبدأ لجميع الموجودات حتى أفعال العباد لأن مبادئها من قبل الله تعالى، فكذلك علمه المتحد مع ذاته، فليس معنى فعليّة علمه كونه علة لجميع الموجودات. وحيث إن ذاته لا

تكون علة لإفعال العباد بل الموجد لها هو العبد، فكذلك علمه المتحد مع ذاته .

الثالث: أن علمه تعالى كما يكون متعلقا بأفعال العباد كذلك يكون متعلقا بأفعاله، فلو كان علة لزم الالتزام بالجبر حتى في أفعاله سبحانه .

الاستدلال للجبر بسلطنة الله تعالى

رابعها: أن إثبات القدرة للعبد وإسناد الفعل إليه استقلالا أو مع الله، والالتزام بأنه الموجد، يستلزم ثبوت الشريك له، فلا بدَّ من الالتزام بالجبر حفظاً لسلطنة الله وأنه المتصرف الوحيد .

وفيه: أن ذلك إنما يلزم لو كان للعبد استقلال ووجود وقدرة بنفسه، وأما مع الالتزام بأنه محتاج في وجوده وقدرته وسائر مبادئ الفعل، بل بالنظر الدقيق هو كسائر الموجودات عين

الحاجة، لا [أنه] شيء محتاج[١]، فلا يلزم من اسناد الفعل إلى العبد حقيقة عزل الله تعالى عن ملكه أو تصرف الغير في سلطانه، كيف وهو وقدرته وجميع شؤونه موجودة بايجاده؟!

ولنمثل لتقريب ذلك مثالا وإن كان دون ما نحن فيه بكثير، وهو: أن الغني القادر القوي لو أعطى الضعيف وأغنى الفقير، وهو قادر في كل حين على سلبه وإبقائه، هل يتوهم أحد أن يعد الضعيف شريكا للقوي؟ كلا.

وبهذا الذي ذكرناه أخبر أمير المؤمنين عليه‌السلام عباية [بن ربعي] الأسدي حين سأله عن الاستطاعة التي يقوم بها ويقعد ويفعل ويترك؟ فقال له أمير المؤمنين عليه‌السلام: «أسألك عن الاستطاعة تملكها من دون الله أو مع الله؟ فسكت عباية، فقال له أمير المؤمنين عليه‌السلام: قل يا عباية، قال: وما أقول ؟ قال: إن قلت إنك

---

(١) لما كان العبد من الممكنات، والممكنات بذاتها محتاجة الى الغير ومفتقرة إليه، فيكون العبد عين الحاجة، ووجوده متقوم بها، لا أنه شيء له وجود ومع ذلك مفتقر للغير بقاء واستدامة، لتكون حاجته الى موجده عارضة على وجوده.

تملكها من دون الله فتلتك! وإن قلت تملكها مع الله قلتك! قال: فما أقول؟ قال: تقول إنك تملكها بالله الذي يملكها من دونك»[١].

فانظر إلى هذا الحديث كيف كشف الغطاء ولم يدع على هذه الحقيقة من ستار.

---

(١) نقله الإمام أبو الحسن الثالث عليه السلام في رسالته إلى أهل الأهواز على ما رواها في البحار ج ٥ ص ٧٥.

الاستدلال للجبر باسناد الإضلال إلى الله تعالى

خامسها: أنه قد نُسب الإضلال إلى الله تعال في كثير من الآيات، قال الله تعالى : ﴿ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاء وَيَهْدِي مَن يَشَاء﴾[١]، وقال عز وجل: ﴿ قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَاء وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ ﴾[٢]، وقال سبحانه: ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاء﴾[٣]، فتدل هذه الآيات على أنه تعالى خالق الضلال والكفر في العبيد، فيصدهم عن الإيمان ويحول بينهم وبينه.

وربما قالوا: إن هذا هو حقيقة اللفظ بحسب اللغة، لأن الإضلال عبارة عن جعل الشيء ضالا، كما أن الإخراج والإدخال عبارتان عن جعل الشيء خارجا وداخلا .

---

(١) الآية ٤ من سورة إبراهيم.

(٢) الآية ٢٧ من سورة الرعد.

(٣) الآية ١٢٥ من سورة الأنعام.

وأورد العدلية على ذلك بوجوه:

الأول: أنه لا يقال لمن صد عن الطريق أنه أضله، بل يقال منعه، وإنما يقال أضله إذا أغواه.

الثاني: أن الله تعالى وصف الشيطان وفرعون وأمثالهما بالإضلال، ومعلوم أنهم ليسوا خالقين للضلال في قلب أحد، قال الله تعالى: ﴿إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ﴾[١]، وقال: ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى﴾[٢].

الثالث: أن ذلك يضاد كثيراً من الآيات، كقوله: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَن يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى﴾[٣]، وقوله سبحانه: ﴿فَمَا

(١) الآية ١٥ من سورة القصص.

(٢) الآية ٧٩ من سورة طه.

(٣) الآية ٩٤ من سورة الإسراء.

لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ ﴾[1]، وقوله عز وجل : ﴿أَنَّى يُصْرَفُونَ﴾[2]، إلى غير ذلك من الآيات .

الرابع: أن الله تعالى ذم إبليس ومن سلك سبيله في الإضلال والإغواء وأمر بالاستعاذة منهم، قال سبحانه : ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ* مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ﴾[3]، وقال : ﴿وَقُل رَّبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ﴾[4]، وقال : ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾[5]، وقال سبحانه : ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى﴾[6]، فلو كان الله تعالى هو المضل الحقيقي فكيف ذمهم عليه؟!

---

(١) الآية ٤٩ من سورة المدثر.

(٢) الآية ٦٩ من سورة غافر.

(٣) الآيتين ١ و٤ من سورة الناس.

(٤) الآية ٩٧ من سورة المؤمنون.

(٥) الآية ٢٦ من سورة ص.

(٦) الآية ٧٩ من سورة طه.

وأيضا لَوَجبت الاستعاذة منه كما وجبت منهم، ولاستحق المذمة كما استحقوا، ولوجب أن يتخذوه عدوا كما وجب اتخاذ إبليس عدوا !!

الخامس: أنه عز وجل في كثير من الآيات نسب الضلال إلى العصاة [١]، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ﴾[٢]،

---

(١) قد يتوهم أن نسبة الضلال في هاتين الآيتين الى الله عز وجل، ولكن بقرينة الفاسقين ومن هو مسرف مرتاب ـ ولا شك أن الفاسق ضال والمسرف المرتاب أيضا ضال ـ يتضح أن الضلال حقيقة في الآيتين سابق على الإضلال الذي قد يتخيل أنه من الله، لذا قال المصنف إن نسبة الضلال في الآيتين الى العصاة، وسيتضح لك أن الإضلال من الله إما أن يكون حكاية عمن نسبه الى الله، فردَّ الله عليهم بأنه يضل الفاسقين، أو أن الذي اختار لنفسه الضلال لا يوفقه الله الى الهداية، بعد أن تمت عليه الحجة وجحدها، فيبقى على ضلاله، وللمسألة وجوه أُخَر لحل هذا التوهم، يأتي بعضها في المتن.

(٢) الآية ٢٦ من سورة البقرة.

وقوله سبحانه : ﴿ كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُّرْتَابٌ﴾(١)، فلو كان المرادَ بالضلاله ماهم فيه لزم منه تحصيل الحاصل وهو محال.

وأيضا فأمثال هذه الآيات صريحة في أنه يفعل بهم الإضلال بعد فسقهم، فيكون مغايرا له (٢) .

السادس: أنه تعالى يذكر هذا الضلال جزاءً لهم على سوء فعلهم وعقوبة عليه، فلو كان المراد ما هم عليه لكان ذلك تهديدا لهم بشيء هم عليه مقبلون وبه متلذذون .

---

(١) الآية ٣٤ من سورة غافر.

(٢) فيكون إضلاله سبحانه وتعالى لهم بمعنى يغاير معنى الضلال الذي هم عليه، ويتضح هذا الأمر جليا من التعليقة السابقة، ونضيف هنا ما ورد في تفسير فرات الكوفي ص٥٣ ح١٣ عن الإمام الباقر ﷺ: وأما قوله: ﴿يضل به..الفاسقين﴾ قال: «فهو علي ﷺ يضل الله به من عاداه، ويهدي من والاه، قال ﴿وما يضل به﴾، يعني علياً ﴿إلا الفاسقين﴾ [يعني من خرج من ولايته فهو فاسق]».

ولذلك كله ذهب العدلية إلى أنه يجب المصير إلى وجوه أخرى من التأويل:

الوجه الأول: أن يحمل الإضلال على الإضلال عن الجنة .

الوجه الثاني: أن يحمل الإضلال على الهلاك والإبطال [أي إبطال الأعمال]، كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾(١)، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا أَئِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَئِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾(٢).

الوجه الثالث: أن الضلال والإضلال هو العقاب والتعذيب، كما في قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ﴾(٣).

الوجه الرابع: أن يكون الإضلال هو التخلية وترك المنع، فيقال: أضل فلان ابنه، إذا لم يتعاهده بالتأديب .

---

(١) الآية ١ من سورة محمد.

(٢) الآية ١٠ من سورة السجدة.

(٣) الآية ٤٧ من سورة القمر.

ويؤيده ما عن العيون عن الإمام الرضا عليه السلام في قوله تعالى: ﴿تَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لاَ يُبْصِرُونَ﴾[١]، قال: «إن الله تعالى لا يوصف بالترك كما يوصف خلقه، لكنه متى علم أنهم لا يرجعون عن الكفر والضلال منعهم المعاونة واللطف وخلّى بينهم وبين اختيارهم»[٢]، وقريب منه غيره .

الوجه الخامس: وهو أحسن الوجوه، أنه إذا ضل الإنسان باختياره عند حضور شيء من دون أن يكون ذلك علة لضلاله، بل غايته كونه من مقدماته البعيدة وعلله المعدة، يقال إنه أضله، قال الله تعالى في حق الاصنام: ﴿رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيراً مِّنَ النَّاسِ﴾[٣]، أي ضلوا بهنّ.

---

(١) البقرة : ١٧

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام ج١ ص١٢٣ح ١٦ باب١١ ما جاء عن الرضا عليه السلام من الأخبار في التوحيد/ بحار الأنوار ج٥ ص١١ ح١٧ باب١ نفي الظلم والجور عنه تعالى/ ويؤيد هذا المعنى عدّة من الروايات والأدعية التي منها: « ربِّ لا تكلني الى نفسي طرفة عين أبدا.. »

(٣) الآية ٣٦ من سورة إبراهيم.

وقال: ﴿وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا * وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا﴾[١]، أي ضل بهم كثير من الناس.

والإضلال بهذا المعنى منسوب إلى الله تعالى نظرا إلى أن الأفعال الاختيارية الصادرة عن الإنسان لها مبادئ خارجة عن دائرة اختياره، كوجود الإنسان وحياته وادراكه للفعل وشوقه إليه، وملاءمة ذلك الفعل لقوة من قواه وقدرته على إيجاده، وتلك المبادئ موجدها هو موجد الإنسان نفسه، وقد ثبت في محله أن بقاء الأشياء واستمرارها في الوجود محتاج إلى المؤثر في كل آن.

وعلى هذا فالكفر والفسق إذا صدرا عن العبد باختياره، بما أن مبادئهما من قبل الله تعالى، فلذلك يصح أن ينسبا إليه تعالى.

وبذلك يظهر الجواب عما أورد على القرآن المجيد بأنه: قد يسند الفعل إلى العبد واختياره، وقد يسند الأفعال إلى الله تعالى، وهذا تناقض واضح.

---

(١) الآيتين ٢٣ و٢٤ من سورة نوح.

كلام العارف الشيرازي في معنى الإضلال

وللعارف الصدر الشيرازي كلام في توجيه نسبة الإضلال إلى الله تعالى لا بأس بنقله ملخصاً، لاشتماله على مطالب دقيقة:

قال: إن الله تعالى متجل للخلق بجيمع صفات كماله وأسمائه، ومفيض على عباده وعوالمه بكل نعوت جماله وجلاله، فأول ما تجلى في ذاته لذاته، فظهر من تجليه عالم أسمائه وصفاته، فهي أول حجب الأحدية، ثم تجلى بها على عالم الجبروت، فحصلت من تجليه أنوار عقلية وملائكة مهيمنة قدسية، وهي سرادقات جبروتية، ثم تجلى من خلق تلك الأنوار على العالم الملكوت الأعلى والأسفل، ثم على أشباحها الغيبية والمثالية، ثم على عالم الطبيعة السماوية والأرضية.

ولكل من هذه العوالم والحضرات منازل وطبقات متفاوتة، وكلما وقع النزول أكثر قلت هذه الأنوار الأحدية بكثرة هذه الحجب الإمكانية، وتراكمت النقائص والشرور بمصادمات الأعدام. أوَلا ترى أن كلا من الصفات السبعة الإلهية التي هي

أئمة سائر الصفات بريئةٌ من النقصان والإمكان والكثرة والحدثان [١] .

ثم إذا وقعت ظلالها في هذا العالم الأدنى حجبتها الآفات والشرور ولزمتها الأعدام والنقائص، فإذا ارتفعت عن عالم

---

(١) الظاهر أن في هذا المقطع رداً على الأشاعرة الذين قالوا بأن الصفات السبع ـ الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام ـ معانٍ زائدة على الذات (راجع شرح المواقف ص١٠٤)، ولذلك وقعوا في حيص وبيص، وأغلب المعتزلة نفوا الصفات، والإمامية تبعاً لأئمة العصمةﷺ لم ينفوا الصفات كالمعتزلة ولم يثبتوا معنا زائداً على الذات، بل اعتبروا أن صفاته تعالى عين ذاته، وهنا ينفي العارف الشيرازي كون هذه الصفات زائدة أو ناقصة أو متكثرة أو حادثة أو ممكنة، والعمدة في ذلك حديث أمير المؤمنينﷺ في نهج البلاغة: «..وكمال الإخلاص له نفي الصفات [زائدة أو ناقصة] عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة... [إلى أن يقول:] كائن لا عن حدث، موجود لا عن عدم، متوحد إذ لا سكن يستأنس به ولا يستوحش لفقده»، أول خطبة في النهج.

الأجسام زالت عنها تلك النقائص والشرور ورجعت إلى إقليم الوحدة.

ثم زعم أن هذا هو معنى الأمر بين الأمرين من الجبر والقدر، وهو: أن النقائص والقصورات اللازمة في هذا العالم لبعض الصفات المنسوبة إلى الحق تارة، والى الخلق أخرى إنما نشأت ولزمت من خصوصية هذا الموطن فعادت إلينا لا إلى الصفة الإلهية، وهو معنى قوله تعالى في الحديث القدسي «أنت أولى بسيئاتك مني»[1]، ومعنى قوله: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾[2]، أن الأفعال الصادرة منه بلا واسطة وكذا الصفات الإلهية الثابتة له في مقام التوحيد قبل عالم الكثرة ليس فيها شائبة النقص والقبح حتى يرد فيها السؤال، لأن عالم الألوهية كله نور وكمال.

---

(١) الكافي ج١ ص٥٠ باب المشيئة والارادة ح٦، وباب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين ص١٥٧ ح٣،وص١٦٠ من نفس الباب ح١٢ بسند ثالث.

(٢) الآية ٢٣ من سورة الأنبياء.

ثم نقل عن بعض أصحاب القلوب ـ والظاهر أنه ابن العربي ـ أنه ذكر تقريبا للطبائع والأفهام وتسهيلا لفهم التوحيد الأفعالي على العقول فيما يضاف إلى الجمادات والأعجام، فإن الحجاب عن إدراك هذا التحقيق أمران:

أحدهما: اختيار الإنسان والحيوان .

وثانيهما: ما ينسب إلى الجمادات وسائر الأجرام .

أما الأول: فإن نسبة إرادة الإنسان إلى مشيئة الله تعالى كنسبة إدراك الحواس إلى إدراك العقل، كما في قوله تعالى : ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاء اللَّهُ﴾[1]، ونسبة مصادر أفعالها من الأبدان والأعضاء كنسبة الجوارح إلى القلب الذي هو أمير الجوارح، كما دل عليه قوله تعالى: ﴿ يَدُ اللَّه فَوْقَ أَيْديهِمْ﴾[2]، وقوله: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾[3]، وقوله تعالى : ﴿وَمَا رَمَيْتَ

(١) الآية ٣٠ من سورة الإنسان.

(٢) الآية ١٠ من سورة الفتح.

(٣) الآية ١٤ من سورة التوبة.

إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ﴾[1].

وأما الثاني: فقد انكشف لدى البصائر المستنيرة أن الشمس والقمر والغيم والمطر والأرض وكل حيوان وجماد مسخرات بأمره تعالى ومقبوضات بقبض قدرته، كالقلم الذي هو مسخر للكاتب وعلمه وإرادته وقدرته وقوته التي في عصبه وإصبعه، كما أن علمه ومشيئته واردتان من خزائن غيب الملكوت، وكتابة قلم اللاهوت على ترتيب ونظام وتقدم وتأخر من الأعلى فالأعلى إلى الأدنى، حتى انتهى أثر القدرة من إحدى حاشيتي الوجود إلى الأخرى من القلم الإعلى إلى القصب الأدنى.

وهذا مما يشاهده من انشرح صدره بنور الله ويسمع بسمعه المنور من يدرك ويفهم تسبيح الجمادات وتقديسها وشهادتها على أنفسها بالعجز والسخرية بلسان ذلق أنطقها الله به الذي أنطق كل شيء بلا حرف وصوت ما لا يسمعه الذين هم عن السمع لمعزولون.

---

(١) الآية ١٧ من سورة الأنفال.

فقال بعض الناظرين من هذا المشكاة للكاغذ[١] وقد رآه اسوًد وجهه: لمَ تسوّدَ وجهك وتشوّش بياضك بهذا السواد ؟

فقال بلسان الحال: سلوا هذا المداد الذي ورد عليّ وغير هيئتي وجبلّتي.

فقال للمداد: لم فعلت ذلك ؟

فقال: كنت مستقرا في قعر الدواة لا صعود لي بنفسى عن ذلك القعر فوردت عليَّ قصبة تسمى القلم فرّقاني من مقعري، ولولا نزوله ما كان لي صعود.

فقال للقلم: لم فعلت ذلك ؟

فقال: كنت قصباً ثابتا في بعض البقاع لا حركة مني ولا سعي، فورد عليّ قهرمان بيده سكين قاطع فقطعني عن أصلي ومزق عليَّ ثيابي وشق رأسي ثم غمسني في سواد الحبر ومرارته .

فقال للسكين: لم فعلت؟

(١) الكاغذ من الألفاظ الفارسية ومعناها الورق .

فأشارت إلى اليد، فاعترض عليها فقالت: ما أنا الا لحم ودم وعظم حرّكني فارس يقال له القدرة فاسألها. فلما سألها عن ظلمها وتعديها على اليد أشارت إلى الإرادة .

فقال لها: ما الذي قواك على هذه القدرة الساكنة المطمئنة ؟

فقالت: لا تعجل لعل لنا عذرا وأنت تلوم، فانّي ما انبعثت بنفسي ولكن بعثني حكم حاكم وأمر جازم من حضرة القلب وهو رسول العلم على لسان العقل بالأشخاص للقدرة والالتزام لها في الفعل، فانّي مسكين مسخر تحت قهر العلم والعقل فلا أدري بأيّ جرم سخرت لهما وألزمت لهما الطاعة، ولكني أدري أن تسخيري إياها بأمر هذا الحاكم العادل أو الظالم.

فأقبل على العلم والعقل والقلب طالبا ومعاتبا إياهم على سبب استنهاض الإرادة وانهاضها للقدرة.

فقال العقل: أما أنا فسراج ما اشتعلت بنفسي ولكن أشعلت .

وقال القلب: اما أنا فلوح ما انسبطت ولكن بُسطت وما انتشرت ولكن نَشرني من بيده نشر الصحائف .

وأما العلم فقال: إنما أنا نقش في منقوش وصورة في بياض لوح القلب لما أشرق العقل، وما انحططت بنفسي فكم كان هذا اللوح قبلي خاليا فاسأل القلم عنّي واسأله عن هذا.

فرجع إلى القلم تارة أخرى بعد قطع هذه المنازل والبوادي وسير هذه المراحل والمقامات، فوقع في الحيرة حيث لم يعلم قلما إلا من القصب، ولا لوحا إلا من العظم والخشب، ولا خطا إلا بالحبر، ولا سراجا إلا من النار، وكان يسمع في هذا المنزل هذه الأسامي ولا يشاهد شيئاً من مسماها.

فقال له العلم: زادُك قليل، وبضاعتك مزجاة، ومركبك ضعيف، فالصواب لك أن تؤمن بهذه المسميات إيمانا بالغيب وتنصرف وتدع ما أنت فيه.

فلما سمع السالك ذلك استشعر قصور نفسه فاشتعل قلبه نارا من حدة غضبه على نفسه لما رآه بعين النقص، ولقد كان زيته في مشكاة قلبه يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار، لقوة استعداد كبريائيته في مادته، فلما نفخ فيه العلم بحِدته اشتعل زيته فأصبح نوراً على نور.

فقال له العلم: اغتنم الفرصة وافتح بصرك فلعلك تجد على هذه النار هدى.

ففتح بصره فرأى القلم الإلهي كما سمع نعته من العلم أنه ليس من قصب ولا خشب ولا له رأس وذنب، وهو يكتب على الدوام في صحائف قلوب الأنام أصناف العلوم والحقائق، وكان له في كل قلب رأس ولا رأس له، فقضى منه العجب فودع عند هذا العلم وشكره وقال: لقد طال مقامي عندك وأنا عازم على السفر إلى حضرة القلم.

فلما جاءه وقص عليه القصص وسأله ما بالك تخط على الدوام في القلوب من العلوم ما تبعث به الإرادات إلى أشخاص القدرة وصرفها إلى المقدورات ؟

فقال: لقد نسيت ما رأيت في عالم الملك وسمعته من جواب القلم عن سؤالك.

قال: لم أنس، فقال: جوابي مثل جوابه لتطابق عالمي الملك والملكوت، أما سمعت أن الله تعال خلق آدم على صورته، فاسأل عن شأني الملقب بـ " يمين الملك " فإني مقهور في قبضته مُسخَّر،

فلا فرق بين قلم الآدمي والخلق الإلهي في معنى التسخير، إنما الفرق في ظاهر الصورة والتصوير . قال: ومن يمين الملك ؟

قال:أما سمعت قوله تعالى:﴿وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِه﴾[1]، هو الذي يرددها، فسأل اليمين عن شأنه وتحريكه للقلم؟

فقال: جوابي ما سمعت من اليمين الذي في عالم الشهادة وهو الحوالة إلى القدرة، فلما سار إلى عالم القدرة فرأى فيه من العجائب ما استحقر غيرها، فأقبل عند ذلك عليها فسألها عن تحريك اليمين .

فقالت: أنا صفة فاسأل القادر إذ العهدة على الموصوفات لا على الصفات.

وعند هذا كاد أن يزيغ وينطق بالجرأة على السؤال، فثبت بالقول الثابت ونودي من سرادقات الحضرة:﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾[2]، فغشيته الحضرة فخر صعقا، فلما أفاق قال:

(١) الآية ٦٧ من سورة الزمر.

(٢) الآية ٢٣ من سورة الأنبياء.

سبحانك ما أعظم شأنك تبت إليك وتوكلت عليك وآمنت بأنك الملك الجبار الواحد القهار، فلا أخاف غيرك ولا أرجو سواك ولا أعوذ إلا بعفوك من عقابك وبرضاك من سخطك وبك منك؟

فأقول: اشرح لي صدري لأعرفك، واحلل عقدة الصمت من لساني لأثني عليك.

فعند هذا رجع السالك واعتذر عن سؤاله ومعاتبته.

فقال لليمين والقلم والعلم والارادة والقدرة وما بعدها: اقبلوا عذري فاني غريبا كنت في بلادكم، ولكل داخل دهشة، فما كان إنكاري عليكم إلا عن قصوري وجهلي، والآن قد صح عندي عذركم وانكشف لي أن المتفرد بالملك والملكوت والعزة والجبروت هو الواحد القهار والكل تحت تسخيره وهو الأول والآخر والظاهر والباطن.

فهذا هو الكلام في تفسير الإضلال[1]. (انتهى)

---

(١) الى هنا انتهى كلام العالم العارف صدر المتألهين الشيرازي.

الآيات التي استدل بها للجبر

سادسها: جملة من الآيات الشريفة، وهي طوائف:

منها: ما تقدم من الآيات المتضمنة لإسناد الإضلال إلى الله تعالى وقد مرَّ الجواب عنها .

ومنها: الآيات المتضمنة لنسبة الهداية إلى الله سبحانه، وقد مرَّ ـ عند الاستدلال بها لتعلق إرادته تعالى ومشيئته بأفعال العباد ـ الجواب عنها.

وملخصه أن للهداية أنواعا:

أولها: الهداية العامة التكوينية، وهي الهداية إلى جلب المنافع ودفع المضار، بإضافة المشاعر الظاهرة والمدارك الباطنة والقوة العاقلة، قال الله سبحانه : ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾[1].

---

(١) الآية ٥٠ من سورة طه.

ثانيها: نصب الدلائل العقلية الفارقة بين الحق والباطل والصلاح والفساد، وإليه يشير قوله تعالى : ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾[١].

ثالثها: الهداية العامة التشريعية بإرسال الرسل وإنزال الكتب واليه يشير قوله سبحانه : ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى ﴾[٢]، وقوله عز وجل : ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً﴾[٣] .

رابعها: الهداية الخاصة التكوينية، وهي الهداية للسير على الطريق المؤدي إلى حظار القدس، والسلوك إلى مقامات الأنس، بانطماس آثار التعلقات البدنية، واندراس أكدار الجلابيب الجسمية، والاستغراق في ملاحظة أسرار الكمال، ومطالعة أنوار الجمال، وهذا النوع عناية ربّانية خصّ الله بها بعض عباده حسب ما تقتضيه حكمته .

---

(١) الآية ١٠ من سورة البلد.

(٢) الآية ١٧ من سورة فصلت.

(٣) الآية ٣ من سورة الإنسان.

والى هذا النوع يشير كثير من الآيات، قال عز من قائل: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[1]، : ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾[2]: ﴿وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[3]، ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[4]، إلى غير ذلك من الآيات الكريمة.

ومنها: الآيات المتضمنة لنسبة أفعال العباد إلى الله تعالى، وقد تقدمت جملة منها.

والجواب عنها: ما مرّ من أن فعل العبد وسط بين الجبر والتفويض وله حظ من كل منهما، لأن القدرة وسائر المبادئ حين الفعل تفاض من الله تعالى، وإعمال القدرة في أخرى، وكل من الإسنادين حقيقي، والآيات الكريمة ناظرة إلى هذا المعنى.

---

(١) الآية ٢٧٢ من سورة البقرة.

(٢) الآية ١٤٤ من سورة الأنعام.

(٣) الآية ٢١٣ من سورة البقرة.

(٤) الآية ٥٦ من سورة القصص.

ومنها: قوله عز من قائل: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾[1].

وفيه: أن اللام في قوله " لجهنم " ليست للعلة، بل للعاقبة و المآل والصيرورة، كما في قول الشاعر: لدوا للموت وابنوا للخراب[2]. فالآية الشريفة لا تدل على أن كثيراً من الإنس والجن خلقوا ليدخلوا السعير، بل تدل على أن عاقبة كثير من الطائفتين هو دخول جهنم وذيلها يدل على أن هذه العاقبة التي في انتظارهم ليست بجبر من الله تعالى، بل من ناحية أنهم افشلوا وسائل ادراكاتهم بالمعاصي عن اختيار.

---

(١) الآية ١٧٩ من سورة الأعراف.

(٢) والشطر الثاني منه: « فكلكم يصير الى ذهاب » كما في التبان للشيخ الطوسي ج٣ ص٦٠/ وفي نهج البلاغة (شرح محمد عبده) باب المختار من حكم أمير المؤمنين ﷺ ج٤ ص٣٣ ح١٣٢ أنه ﷺ قال: «إن لله ملكاً ينادي في كل يوم: لدوا للموت، واجمعوا للفناء، وابنوا للخراب».

وبذلك يظهر الجواب عن الاستدلال له بقوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ * خَتَمَ اللّهُ عَلَى قُلُوبِهمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عظِيمٌ﴾[1] فإن هذه الآية واردة في الذين كفروا باختيارهم .

ولا يبعد أن يكون المراد بهم الكفار من كبراء مكة الذين عاندوا في أمر الدين ولم يألوا جهدا في ذلك، ويدل على ذلك بالخصوص قرينة تغيير السياق (حيث نسب الختم إلى نفسه تعالى والغشاوة إليهم أنفسهم) على أن فيهم حجابين حجابا في أنفسهم وحجابا من الله تعالى عقيب كفرهم، فأعمالهم متوسطة بين حجابين من ذاتهم ومن الله تعالى .

---

(١) الآيتين ٦ و٧ من سورة البقرة.

القول بالجبر مخالف للوجدان

فالمتحصل مما ذكرناه أن شيئاً من البراهين التي أقيمت على الجبر لا تتم.

وأضف إلى ذلك أن القول به مخالف للحس والوجدان، وذلك لأن كل إنسان يجد ويدرك بفطرته أنه قادر على جملة من الأفعال ويتمكن من أن يفعلها أو يتركها، ولا يفعلها إلا ويرى أنه قادر على تركها.

وهذا الحكم فطري لا يشك فيه أحد ما لم يعتريه شبهة من الخارج.

وقد أطبق العقلاء كافة على استحقاق فاعل القبيح للذم وفاعل الحسن للمدح، مع اطباقهم على أن الذم والمدح إنما يتوجهان إلى المختار دون المضطر، فكون جملة من الأفعال اختيارية مما بُني عليه بناء العقلاء.

مع أنه يترتب على القول بالجبر عدّة توالٍ فاسدة، قد أشرنا إليها سابقا، وهي:

ـ إنكار التحسين والتقبيح العقليين.

ـ وسلب العدالة عن الله تعالى.

ـ وأن التكليف بما لا يطاق لا محذور فيه .

وكل واحد من هذه التوالي كافٍ في الردّ على الجبرية .

التحسين والتقبيح العقليان

ولا بأس بالإشارة الإجمالية إلى وجه فساد كل واحد منها وإن كان واضحا غير محتاج إلى بيان، فأقول:

أما الحسن والقبح العقليان فذهبت الأشاعرة ـ خلافا للمعتزلة والإمامية ـ إلى انكار الحسن والقبح العقليين، وأنه مع قطع النظر عن كون الأفعال ملائمة للطبع أو منافرة له تكون الأفعال متساوية لا تفاوت بينها في الحسن والقبح، سوى أن أفعال العباد قد تتصف بالحسن والقبح بعد تعلق الأحكام الشرعية بها باعتبار موافقتها للشرع ومخالفتها، بخلاف أفعاله تعالى فإنها لا تتصف بهما من هذه الجهة أيضاً، ولا مجال للعقل أن يحكم فيها بتحسين أو تقبيح .

وقد استندوا في ذلك إلى أمرين:

الأول: أن الفعل عرض والحسن والقبح العقليان من قسم العرض أيضاً، والعرض لا يعرض عليه عرض ولا يتصف به، فالفعل لا يمكن اتصافه بالحسن والقبح العقليين.

وفيه: أولاً بالنقض: بأن الألوان كالبياض والحمرة والسواد أعراض، والشدة والضعف والحسن والقبح أيضاً من الأعراض، وغير خفي أن الشدة والضعف والحسن والقبح تعرض على الألوان وتتصف الألوان بها، هذا اللون شديد وذاك ضعيف، هذا حسن وذلك قبيح، فكيف جاز هنا اتصاف العرض بالعرض.

وثانيا بالحل: وهو أنه فرق بين العرض الوجودي والعرض الانتزاعي، والذي وقع محل الكلام في عروضه على العرض إنما هو القسم الأول كالألوان، وأما القسم الثاني كالحسن والقبح والشدة والضعف فليس لأحد دعوى عدم عروضها على الأعراض.

الثاني: وهو يختص بانكارهما بالإضافة إلى أفعاله تعالى، وهو أنه لو سُلِّم الحسن والقبح العقليان في أفعال العباد فإنا لا نسلمهما في أفعاله تعالى.

ضرورة أنه ليس للعقل التحكم على الله تعالى، فيقول: هذا الفعل منه قبيح فيجب تركه، أو حسن فيجب فعله .

كيف وهو الفعَّال لما يشاء؟! وكل ما يفعل يكون تصرفا في ملكه، لا يُسأل عما يفعل .

وفيه: أن هذا اشتباه نشأ من التعبير بأن العقل يحكم بالحسن والقبح، وقد حققنا في محله أن شأن القوة العاقلة حتى بالنسبة إلى أفعال العباد ليس هو التشريع وجعل الأحكام، بل هذا المقام من مختصات الله تعالى وسفرائه، بل شأنها الدرك، فالقوة العاقلة دراكة [مدركة] لا مشرِّعة .

وعليه فنقول في المقام: إن الحسن والقبح لا يكونان بتحكُّم من العقل، بل هما صفتان واقعيتان يدركهما العقل .

توضيح ذلك: أنه كما يكون لكل واحدة من الحواس الخمس ملائمات ومنافرات ـ مثلا: السمع تلذه الأصوات الحسنة وتزعجه الأصوات القبيحة ـ كذلك تكون للعقل ـ الذي به إنسانية الإنسان وإلا فهو كغيره من الحيوانات ـ ملائمات ومنافرات .

ضرورة أن القوة العاقلة قوة درّاكة، فإذا لاحظت الأفعال فقد تراها ملائمة لها وترى استحقاق فاعلها للمدح كالعدل فيقال إنها حسنة، وقد تراها منافرة لها ترى استحقاق فاعلها للذم كالظلم فيقال إنها قبيحة، وقد تراها خالية عن الجهتين فتختلف بالوجوه والاعتبارات.

وان شئت توضيح ذلك بالمثال العرفي: فانظر إلى رجل قد أحسن اليك غاية الإحسان ثم احتاج إليك بأهون شيء، فلا شبهة في أن العقل مع قطع النظر عن الشرع يدرك حسن قضاء حاجته وقبح مقابلته بالرد والهوان، مع أن قضاء حاجته لا يلائم الشهوات ورده لا ينافرها، فليس ذلك إلا لأن للعقل ملائمات ومنافرات مع قطع النظر عن كل شيء.

وبالجملة: بما أن للعقل نورانية تنكشف لها الحقائق على ما هي عليه، يحكم (أي يدرك) بقبح بعض الأفعال وحسن بعضها، فإنكار الحسن والقبح العقليين مكابرة.

عدالة الله تعالى

وأما عدله تعالى: فإنَّا نشهد أنه العدل الذي لا يجور والحكيم الذي لا يظلم، وأنه لا يكلف عباده مالا يطيقون ولا يتعبدهم بما ليس لهم إليه سبيل، ولا يكلف نفساً إلا وسعها، ولا يعذب أحداً على ما ليس من فعله، ولا يلومه على ما خلقه فيه.

وهو المنزه عن القبائح والمبرأ من الفواحش، والمتعالي عن فعل الظلم والعدوان، ولا يريد ظلما للعباد، ولا يظلم مثقال ذرة.

وأما من يخالفنا ـ وهم الأشاعرة ـ فقالوا: إن من الله جور الجائرين وفساد المعتدين، وإنه صرف أكثر خلقه عن الإيمان والخير وأوقعهم في الكفر والشرك، وإن من أنفذ وفعل ما شاء عذبه، ومن رد قضاءه وأنكر قدره وخالف مشيئته أثابه ونعَّمه، وإنه خلق أكثر خلقه للنار ولم يمكنهم من طاعته ثم أمرهم بها وهو عالم بأنهم لا يقدرون عليها ولا يجدون السبيل إليها، ثم استبطأهم لمَّا لمْ يفعلوا ما لم يقدروا عليه، ولمَّا لمْ يوجدوا ما لم يمكِّنهم منه.

وإن الحسن ما فعله ولو كان ذلك عقاب أشرف الأنبياء، والقبيح ما تركه ولو كان ذلك ثواب أشقى الاشقياء .

واستدلوا لما قالوا بأنه ليس للعقل التحكم على الله تعالى، بل هو ساقط في هذا المقام .

ولكنك بعد ما عرفت من ثبوت الحسن والقبح العقليين فثبوت عدالته تعالى لا تحتاج إلى مزيد بيان، إذ العقل يدرك حسن العدل وأن تركه للقادر عليه قبيح .

وأن فعل القبيح ينافر الحكمة والكمال فلا يكاد يصدر منه تعالى.

وبالجملة: العقل يدرك أنه سبحانه لكماله وحكمته وقدرته وغناه صدور القبيح منه محال، ولا يفعل القبيح، لأنه لو فعل القبيح والظلم لكان:

إما جاهلا بالقبيح، أو عالماً به عاجزا عن تركه، أو محتاجاً إلى فعله، أو قادراً غير محتاج بل يفعله عبثا.

وعلى الأول يلزم كونه جاهلا، وعلى الثاني كونه عاجزاً، وعلى الثالث كونه محتاجاً، وعلى الرابع كونه سفيها.

والكل عليه محال [تعالى عن ذلك علواً كبيرا].

التكليف بما لا يطاق

وأما التكليف بما لا يطاق، فالتزمت الأشاعرة بعدم قبحه وعدم قبح العقاب على مخالفته، خلافا للعدلية .

أما قبح العقاب على مخالفة التكليف بما لا يطاق فمما لا يمكن إنكاره بعد الالتزام بالتحسين والتقبيح العقليين، لأن العقاب حينئذ مصداق للظلم، وهو قبيح بلا ريب.

وأما التكليف بما لا يطاق، ففيه قولان للعدلية.

وقد استدل على استحالته بوجوه ليس المقام مورداً لذكرها كلها وإنما نشير إلى الوجوه المهمة منها:

الأول: ما عن المحقق النائيني ﷺ، وهو أن الطلب التشريعي إنما هو تحريك لعضلات العبد نحو المطلوب بإرادته واختياره وجعل الداعي له لأن يفعل، ومن البدهي أنه لا يمكن جعل الداعي للفعل غير الإرادي(١) .

---

(١) أجود التقريرات ج١ ص١٠٢ (الأمر الأول) .

وفيه: أن الوضع ليس إلا التعهد بذكر اللفظ عند تعلق قصد المتكلم بتفهيم المعنى وإبرازه، وفي الأمر ـ على ما حقق في محله ـ يكون المبرز باللفظ كون صدور المادة من المخاطب متعلقا لشوق المتكلم.

وعلى ذلك فحيث إنه لا ريب في إمكان تعلق شوق المولى بفعل غير اختياري للعبد، بل بفعل غير اختياري لنفسه إذا كان المولى من الموالي العرفية، وأنه يمكن إبراز هذا الشوق باللفظ الذي هو واقع الأمر فالإيراد عليه واضح.

نعم حكم العقل بلزوم إطاعة المولى يتوقف على كونه مقدوراً له .

الثاني: ما عن المحقق النائيني ﷺ أيضاً، وهو أن المطلوب على المذهب الحق لا بدّ وأن يكون حسنا بالحسن الفاعلي، وهو لا يتحقق في الفعل غير الإرادي[1] .

---

(١) أجود التقريرات ج١ ص١٠١ (الأمر الأول) .

وفيه: أن اعتبار الحسن الفاعلي في اتصاف الفعل بالوجوب، مما لم يقم عليه دليل، إذ الوجوب تابع للملاك، فإن كان الملاك في الفعل وإن لم يكن متصفا بالحسن الفاعلي كان الوجوب متعلقا به كذلك. بل يمكن دعوى اتفاقهم على عدم اعتباره، لأنهم التزموا في التوصليات بأن الفعل يقع مصداقا للواجب وإن لم يؤتَ به بقصد التقرب إلى الله بل بالدواعي النفسانية. وغير خفي أن الفعل الصادر عن غير الداعي القربي لا يكون متصفا بالحسن الفاعلي.

الثالث: ما ذكره بعض المحققين من أن البعث والانبعاث متضايفان، والمتضايفان متكافئان في القوة والفعلية، فإذا لم يمكن الانبعاث ولم يقدر العبد عليه لا يمكن البعث أيضا.

وفيه: ما حقق في محله في بيان حقيقة الأمر من أنه ليس الأمر الا إبراز كون المادة متعلقة لشوق المولى.

الرابع: أن إبراز المولى شوقه إلى الفعل لا بدَّ وأن يكون بداع من الدواعي، وإلا يكون لغواً وصدوره من الحكيم محالا، وفائدة ذلك ليست إلا اتيان العبد به وتحصيل ملاكه ومصلحته، فإذا لم يكن مقدورا فلا يترتب على الإبراز ثمرة فيكون لغوا.

والحق: أن هذا وجه قوي، إلا أنه يختص بالتكليف بغير المقدور مستقلا، ولا يجرى في التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور، فإنه يمكن فرض فائدة في ذلك المورد، وهو أنه لو صدر منه ذلك الفعل غير المقدور بغير اختياره لكان مجزيا عن الاتيان بالفرد المقدور ويسقط التكليف بذلك، كما أنه يختص بالقدرة العقلية ولا يجرى في موارد عدم القدرة الشرعية، كعدم القدرة على الأمر المهم في موارد التزاحم.

وللصاحب بن عبّاد[١] كلام في هذا المقام لا بأس بنقله:

قال في فصل له في هذا الباب: كيف يأمره بالإيمان وقد منعه منه، وينهاه عن الكفر وقد حمله عليه، وكيف يصرفهم عن

---

(١) وقد نقل كلامه هذا في الرد على الجبرية العلامة الحلي ﷺ في كتابه نهج الحق وكشف الصدق ص١٠٧. والصاحب بن عبّاد من علماء وفقهاء الشيعة ومن مشاهير شعراء أهل البيت ﷺ في القرن الرابع للهجرة، توفي سنة ٣٨٥ في الري. له في أهل البيت ﷺ عدّة قصائد معروفة ومشهورة. وللاطلاع على حياته راجع ما جمعه العلّامة الاميني من أقوال للعلماء في حقه في كتابه الغدير ج ٤ من ص٤٠ إلى ٨١.

الإيمان ثم يقول: ﴿أنى يصرفون﴾ ويخلق فيهم الكفر ثم يقول: ﴿فأنى تؤفكون﴾، وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول :﴿لمَ تكفرون﴾، وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول : ﴿ولا تلبسوا الحق بالباطل﴾، وصدهم عن السبيل ثم يقول: ﴿لم تصدون عن سبيل الله﴾، وحال بينهم وبين الإيمان ثم قال: ﴿وماذا عليهم لو آمنوا﴾، وذهب بهم عن الرشد ثم قال: ﴿فأين تذهبون﴾، وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال: ﴿ فمالهم عن التذكرة معرضين﴾ .

وغيرها من الآيات الدالة على أن التكليف بما لا يطاق لم يقع، قال سبحانه : ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا ﴾[1]، وقال : ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾[2]، وقال : ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾[3] وأى حرج ومشقة فوق التكليف بالمحال .

---

(١) الآية ٢٨٦ من سورة البقرة.

(٢) الآية ٧٨ من سورة الحج.

(٣) الآية ١٥٧ من سورة الأعراف.

فالمتحصل من مجموع ما ذكرناه: أن القول بالجبر لا يساعده البرهان بل يخالفه، والوجدان يرده وينافيه، والآيات القرآنية المباركة، والنصوص الواردة عن المعصومين عليهم السلام ترده، ويترتب عليه عدّة توالٍ فاسدة.

الاستدلال للقول بالتفويض ونقده

الطائفة الثانية من المسلمين ـ وهم المعتزلة ـ حفظاً لعدالة الله تعالى التزموا بأن أفعال العباد الاختيارية غير مربوطة به تعالى، بل تمام المؤثر هو الإنسان. وقد مرَّ عند نقل الأقوال في المسألة أن أكثر القائلين بالتفويض قالوا بوجوب الفعل بعد إرادة الإنسان، وذهب جماعة منهم إلى عدم الوجوب .

واستدلوا له ـ بعد الرد على الجبرية والبناء على أن الأفعال الاختيارية تصدر عن الإنسان باختياره ـ بأن مبادئ الأفعال من نفس وجود الإنسان وحياته، وإدراكه للفعل، وشوقه إليه، وملاءمة ذلك الفعل لقوة من قواه، وقدرته على إيجاده، وإن كان حدوثها من قبل الله عز وجل، إلا أن بقاءها واستمرارها في الوجود لا يحتاج إلى المؤثر في كل آن .

ويكون مثل خالق الأشياء معها، مثل الكاتب يحتاج إليه الكتاب في حدوثه وتبقى الكتابة بنفسها، أو مثل البَنّاء يقيم

الجدار بصنعه، ثم يستغني الجدار عن بانيه ويستمر وجوده وإن فني صانعه.

وعليه فلا يحتاج العبد في صدور الفعل منه ـ بعد افاضة الوجود وسائر المبادئ ـ إلى شيء، وهو المؤثر التام فيه.

وفيه: أن الممكن كما يحتاج في حدوثه إلى المؤثر كذلك يحتاج في بقائه إليه، لأنه لا يخرج عن إمكانه بالوجود، ففي كل آن من الآنات بما أنه ممكن والافتقار من لوازم ذاته محتاج إلى المؤثر ليفيض إليه الوجود، ومفتقر إلى مدد مبدعه الأول في كل حين وإلا لانعدم، بل بالنظر الدقي الحقيقي إنه عين الحاجة لا شيء محتاج (١).

---

(١) والفرق واضح بين المثالين وهما أشبه بالمعنى الحرفي والمعنى الاسمي، فإن الأول وجوده متقوم بطرفيه فلا وجود له بدونهما، فهو دائما مفتقر الى طرفيه، بخلاف المعنى الاسمي الذي له وجود ومفتقر رفعاً ونصباً الى العامل والمؤثر، وما نحن فيه من قبيل الأول لا الثاني .

فالإنسان في كل حين ـ حتى حين الفعل ـ مفتقر إلى موجده ليفيض إليه الوجود وسائر المبادئ، وإلا لما تمكن من إيجاد الفعل، ويكون مَثَله تعالى (ولله المثل الاعلى) كتأثير القوة الكهربائية في الضوء، فإن الضوء لا يوجد إلا حين تمده القوة بتيارها ويفتقر في بقاء وجوده إلى مدد هذه القوة في كل حين.

مع أن الله تعالى أثبت لنفسه مقام التشريع، والتشريع لا يلائم التفويض، إذ لا معنى للتكليف المولوي فيما لا يملك المولى منه شيئا.

مع أن التفويض لا يتم إلا مع سلب إطلاق الملك منه تعالى عن بعض ما في ملكه، وقد قال سبحانه : ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[1]، وقال : ﴿لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ﴾[2]، وقال : ﴿لِلَّهِ ما فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ﴾[3].

---

(١) الآية ٥ من سورة الحديد.

(٢) الآية ١ من سورة التغابن.

(٣) الآية ٢٨٤ من سورة البقرة.

الأمر بين الأمرين

إذا عرفت فساد قول هاتين الطائفتين ـ أي قول الجبرية والمفوضة ـ وشناعة تينك المقالتين .

فاعلم أن الحق هو القول بالأمر بين الأمرين الذي هو الخير كله، وقد مرَّ تقريبه وتوضيحه بالمثال، ففعل العبد الاختياري وسط بين الجبر والتفويض، لأنه بعد ما عرفت من نفي الجبر والتفويض بالبرهان العقلي.

فالافعال الاختيارية الصادرة عن العباد بما أنها تصدر منهم بالاختيار وليس في صدورها منهم قهر وإجبار، فهم مختارون فيها، والأفعال تستند إليهم وهم الموجدون لها.

وبما أن فيض الوجود والقدرة وسائر المبادئ يكون بإفاضة الله تعالى آناً فآنا بحيث لو انقطع الفيض لما تمكن العبد من إيجاد الفعل، فالفعل مستند إليه تعالى.

وكل من الإسنادين حقيقي، فالعلم ينادي بأعلى صوته موافقا لمذهب الحق أنه: لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين .

والآيات القرآنية كما مرَّ ناظرة إلى هذا المعنى، وإن اختيار العبد في فعله لا يمنع من نفوذ قدرة الله وسلطانه .

وما حققناه وأوضحناه ـ وأوضحنا المنزلة بين المنزلتين ووفينا دليلها ـ أمور دقيقة غامضة، هي من أسرار العلوم الإلهية وخلاصة الفلسفة الحقة، المأخوذة عن إرشادات أهل البيت عليهم السلام وعلومهم، وهم الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا[١] .

---

(١) ولولاهم لما بقي مهتدٍ، ولما اهتدى متحير، بل إنه من المؤكد ـ وقد قام عليه البرهان والروايات ـ أن من لم يعرفهم ولم يغرف من غير علمهم ضال بلا تردد، كيف لا؟!! وهم الأدلاء على الله، والدعاة الى الله، وقد اختصهم سبحانه وتعالى بدينه، وارتضاهم لعلمه .. وجعلهم مستودعا لمكنون سره وأمناء على وحيه.. وجعلهم نوراً للبلاد وعمداً للعباد، وحجته العظمى وأهل النجاة والزلفى... هم السبيل الأقوم، الراغب عنهم مارق والمقصر عنهم زاهق، واللازم لهم لاحق، هم نور الله في قلوب المؤمنين والبحار السائغة للشاربين، أمنٌ لمن التجأ اليهم، وأمان لمن تمسك بهم ..الخ راجع البحار ج٢٣ ص٢٤٤ باب ١٣ .

بحث روائي

وإليك بعض ما ورد عنهم عليهم السلام:

روى الصدوق بسند صحيح عن الإمام الرضا عليه السلام قال: ذكر عنده الجبر والتفويض، فقال عليه السلام: «ألا أعلمكم في هذا أصلاً لا تختلفون فيه ولا يخاصمكم عليه أحد الا كسرتموه ؟

قلنا: إن رأيت ذلك.

فقال عليه السلام: إن الله عز وجل لم يُطَع بإكراه، ولم يُعْصَ بغَلَبة، ولم يُهمِلِ العبادَ في ملكه، هو المالك لما ملَّكَهم والقادر على ما أقدرهم عليه.

فإن ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله منها صاداً ولا منها مانعا، وإن ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل، وإن لم يحل فعلوه، فليس هو الذي أدخلهم فيه.

ثم قال عليه السلام: من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه»[١].

فانظر إلى هذا الحديث كيف أثبت الأمر بين الأمرين ونفى الطرفين بكلمتين موجزتين، حيث إنه نفى التفويض بقوله: «هو المالك .. والقادر» ونفى الجبر بقوله: «لما ملَّكهم .. على ما أقدرهم».

توضيحه: أنه قد عرفت أن المفوضة إنما ذهبوا إلى ما قالوا من جهة توهم استغناء الممكن في بقائه عن المؤثر، وأن حدوثه كاف في بقائه، فلزمهم من ذلك نفي سلطنة الله تعالى وقدرته وخروج الأشياء بالوجود عن ملكه، فقد نفى عليه السلام ذلك بقوله: «هو المالك» كما صُرِّح بذلك في الآيات القرآنية على ما تقدم.

وحاصل كلامه عليه السلام: أن الله جل شأنه قادر على كل شيء ومالك كل شيء حتى اختيار الإنسان، فلا معنى لقول المفوضة.

---

(١) التوحيد ص ٣٦١ الحديث ٧، باب نفي الجبر والتفويض، وعيون أخبار الرضا عليه السلام ج١ ص١٤٤ باب ١١ح٤٨.

والجبرية إنما التزموا بما قالوا من جهة توهم عدم مالكية العبد وعدم قدرته، لتخيل احتياج كل ممكن إلى علة موجبة، أو تخيل كون علمه تعالى أو إرادته علة لصدور الفعل، أو منافاة القدرة لسلطنة الله تعالى، فقد نفى جميع ذلك بقوله ﷺ: «لما ملكهم» و «على ما أقدرهم».

وحاصل كلامه: أن علمه تعالى وإرادته متعلقان بقدرة العبد ومالكيته، فالفعل يصدر عن القدرة، وحيث إنه هو المالك والقادر فلا تنافي قدرة العبد مع قدرته وسلطنته .

وروى الكليني ﵀ في الكافي[١] عن أمير المؤمنين عليه السلام بسند فيه رفع، ورواه الصدوق ﵀ في العيون بعدة طرق[٢]، والعلامة ﵀ في شرح التجريد[٣]، وغيرهم في سائر الكتب

---

(١) أصول الكافي ج١ ص ١٥٥ ح ١، وفي البحار ج٥ ص ١٢.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام ج١ ص١٣٨ ح٣٨. والتوحيد ص ٣٨١ .

(٣) شرح التجريد (تحقيق الزنجاني) ص٣٤٢، المسألة الثامنة: في القضاء والقدر.

الحديثية[١] والكلامية: أنه لما انصرف أمير المؤمنين عليه السلام من صفين إذ أقبل شيخ فجثى بين يديه ثم قال له: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن مسيرنا إلى أهل الشام بقضاء من الله وقدر ؟

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «أجل يا شيخ، ما عَلَوتم تِلْعَة ولا هبطتم بطن وادٍ إلا بقضاء من الله وقدر.

فقال له الشيخ: عند الله أحتسب عنائي يا أمير المؤمنين ؟

فقال له: مه يا شيخ فوالله لكم الأجر في مسيركم وأنتم سائرون وفي مقامكم وأنتم مقيمون وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليه مضطرين.

فقال له الشيخ: كيف لم نكن في شيء من حالاتنا مكرهين ولا إليه مضطرين وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا؟

فقال عليه السلام له: وتظن أنه كان قضاءً وقدراً لازما ؟!!

---

(١) مثل كنز العمال ج١ ص٣٤٤ ح١٥٦٠، وغيره.

إنه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والأمر والنهي والزجر من الله، وسقط معنى الوعد والوعيد، فلم تكن لائمة للمذنب، ولا محمدة للمحسن، ولكان المذنب أولى بالإحسان من المحسن، ولكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب، تلك مقالة إخوان عبدة الأوثان، وخصماء الرحمن وحزب الشيطان، وقدرية هذه الامّة ومجوسها.

إن الله تبارك وتعالى كلَّف تخييرا، ونهى تحذيرا، وأعطى على القليل كثيرا، ولم يُعص مغلوبا، ولم يُطع مكرها، ولم يُملِّك مفوضا، ولم يَخلُقِ السماوات والأرض وما بينهما باطلا، ولم يبعث النبيين مبشرين ومنذرين عبثا، ذلك ظن الذين كفرو فويل للذين كفروا من النار» .

فانظر إلى هذه الرواية أيها الطالب للحقيقة كيف جمع فيها تحقيقات دقيقة ونفى الجبر والتفويض بالبرهان وذكر التوالي الفاسدة المترتبة على الجبر، وذلك أنه لما سأله الشيخ عن مسيرهم إلى الشام أبقضاء من الله وقدر؟

قال عليه السلام: "أجل كل ما فعلتم كان بقضائه وقدره"، فتوهم الشيخ من هذه الجملة الجبر، من جهة أنه صوَّر القضاء والقدر

واستنتج نتيجته، وهي: أن إرادة الله تعالى الأزلية التي لا تتخلف عن المراد متعلقة بأفعال الإنسان، وكان لازم ذلك ارتفاع الحسن والقبح، ولذلك لما سمع الشيخ منه عليه السلام كون المسير بقضاء وقدر قال وهو في حال اليأس: عند الله أحتسب عنائي، أي فعلي هذا كان مسيري من حيث تعلق إرادة الله تعالى غير اختياري لي فلم يبق لي إلا العناء والتعب !!

فأوضح عليه السلام مراده وقال: "وتظن أنه كان قضاءاً حتما وقدرا لازما لا دخل لاختيار العبد وإرادته، ليس كذلك بل العبد مختار في فعله.

فالقضاء والقدر عبارة عن الأمر والحكم، والتمكين من فعل الحسنة وترك المعصية"، كما صرح بذلك في رواية أخرى[1] في ذيل هذا الحديث.

---

(١) البحار الجزء الخامس، أبواب العدل، باب ١ نفي الظلم والجور عنه تعالى وإبطال الجبر والتفويض واثبات الأمر بين الأمرين وإثبات الاختيار والاستطاعة، وفيه ١١٢ حديثا وغيره من الأبواب.

ثم أخذ عليه السلام بالأصول العقلائية التي هي أساس التشريع مبني عليها، إلى أن قال: "ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها" والظاهر أن المراد به أنه لم يعص والحال أن عاصيه مغلوب بالجبر ولم يطع والحال أن طوعه مكروه للمطيع.

وأما قوله "ولكان المذنب أولى بالاحسان ..الخ"، فالظاهر أنه عليه السلام أشار بذلك إلى مطلب دقيق، وهو: أنه على مسلك الجبرية بما أن ذات المذنب اقتضت الإحسان في الدنيا بالذات فينبغي أن تكون في الآخرة أيضا كذلك لعدم تغير الذات في النشأتين وبما أن ذات المطيع اقتضت المشقة في الدنيا وإيلام المطيع، بالتكاليف الشاقة فينبغي أن تكون في الآخرة أيضا كذلك.

ثم أشار عليه السلام إلى بعض المطالب الدقيقة لا تساعدنا الظروف لشرحها، ثم أبطل التفويض بقوله " لم يملِّك مفوضا ".

وفي التوحيد عن الإمامين الصادقين عليهما السلام: «إن الله عز وجل أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها، والله أعز من أن يريد أمرا فلا يكون.

قال: فسُئلا عليهما السلام هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة ؟

قالا: نعم أوسع مما بين السماء والارض»[١] .

وفيه أيضا عن محمد بن عجلان قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: فوض الله الأمر إلى العباد ؟

قال عليه السلام: الله أكرم من أن يفوض إليهم.

قلت: فأجبر الله العباد على أفعالهم ؟

فقال عليه السلام: الله أعدل من أن يجبر عبدا على فعل ثم يعذبه عليه»[٢] .

وفيه أيضا عن الإمام الصادق عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من زعم أن الله يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله تعالى، ومن زعم أن الخير والشر بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه، ومن زعم أن المعاصي بغيره قوة الله فقد كذب على الله»[٣] .

---

(١) التوحيد ص٣٦٠ ح٣، الكافي ج١ ص١٥٩ باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين ح٩.

(٢) التوحيد ص٣٦١ باب ٥٩ ح٦، بحار الأنوار ج٥ ص ٥١ باب ١ ح٨٣.

(٣) التوحيد ص٣٥٩ باب ٥٩ ح٢.

وفيه أيضا عن مهزم قال أبو عبد الله عليه السلام: «أخبرني عما اختلف فيه من خلفت من موالينا.

قال: قلت في الجبر والتفويض.

قال: فاسألني.

قلت: أجبر الله العباد على المعاصي ؟

قال: الله أقهر لهم من ذلك.

قلت: ففوض اليهم ؟

قال: الله أقدر عليهم من ذلك.

قال: قلت فأي شيء هذا أصلحك الله ؟

قال: فقلب يده مرتين أو ثلاثا، ثم قال: لو أجبتك فيه لكفرت»[١].

قوله عليه السلام « الله أقهر لهم من ذلك » معناه: أن الله أقوى من أن يقهر عباده بنحو يبطل به مقاومة القوة الفاعلة، بل هو يريد وقوع

---

(١) التوحيد باب ٥٩ نفي الجبر والتفويض ص٣٦٣ ح١١.

الفعل الاختياري من فاعله من مجرى اختياره، فيأتي به من غير أن يبطل إرادته .

وعن تحف العقول[1] كتب علي بن محمد إلى شيعته من أهل الأهواز كتابا مفصلا وهو مشحون بالتحقيقات مشتمل على البرهان لإثبات الأمر بين الأمرين ولغيره من المطالب الدقيقة، ولا يساعد وضع الكتاب لنقله بتمامه، وإنما نذكر بعض ما رواه عن آبائه عليهم السلام:

قال عليه السلام: فإنا نبدأ بقول الصادق عليه السلام: «لا جبر ولا تفويض ولكن منزلة بين المنزلتين» وهي صحة الخلقة وتخلية السرب والمهلة في الوقت والزاد مثل الراحلة والسبب المهيج للفاعل

---

(١) تحف العقول ص ٤٦٠ رسالة في الرد على أهل الجبر والتفويض وإثبات العدل والمنزلة بين المنزلتين، ونقلها في البحار الجزء الخامس ص ٦٨ باب ٢ (آخر وهو من الباب الأول)، والمقاطع المروية ضمن الرسالة عن الإمام الصادق عليه السلام نقلها غير واحد مفصلة في الكتب الحديثية كالبحار، والوسائل، والتوحيد، والخصال، وغيرهم .

على الفعل، فهذه خمسة أشياء جمع بها الصادق عليه السلام جوامع الفضل.

ثم في آخر الرسالة فسر كلام الإمام الصادق عليه السلام، ففسر صحة الخلقة بكمال الخلق للإنسان بكمال الحواس وثبات العقل والتمييز وإطلاق اللسان بالنطق.

وفسر تخلية السرب بأنه الذي ليس عليه رقيب يمنعه العمل مما أمر الله تعالى به.

وفسر المهلة في الوقت بالعمل الذي يمتنع به الإنسان من حد ما يجب عليه المعرفة إلى أجل الوقت وذلك من وقت تمييزه وبلوغ الحلم إلى أن يأتيه أجله.

وفسر الزاد بالجدة والبلغة التي يستعين بها العبد على ما أمر الله تعالى به مثل الراحلة للحج.

وفسر السبب المهيج بالنية التي هي داعية الإنسان إلى جميع الأفعال وحاستها القلب.

وروى عن الإمام الصادق عليه السلام أيضا أنه سئل: «هل أجبر الله العباد على المعاصي؟

فقال الصادق عليه السلام: هو أعدل من ذلك.

فقيل له: فهل فوض اليهم؟ فقال عليه السلام هو أعز وأقهر من ذلك»[1].

وروى عنه عليه السلام أنه قال: «الناس في القدر على ثلاثة أوجه:

رجل يزعم أن الأمر مفوض إليه ! فقد وهن الله تعالى في سلطانه فهو هالك.

ورجل يزعم أن الله جل وعز أجبر العباد على المعاصي وكلفهم ما لا يطيقون ! فقد ظلم الله تعالى في حكمه فهو هالك.

ورجل يزعم أن الله كلف العباد ما يطيقون و لم يكلفهم مالا يطيقون فإذا أحسن حمد الله وإذا أساء استغفر الله فهذا مسلم بالغ»[2].

---

(١) بحار الأنوار ج٥ ص٧٠/ تحف العقول ص٤٦٠.

(٢) بحار الأنوار ج٥ ص٩ باب نفي الظلم والجور عنه تعالى ح١٤/ الخصال ج١ ص١٩٥ الناس في القدر على ثلاثة أوجه.

وروى عليه السلام في أخريات الرسالة[١] ما أخبر به أمير المؤمنين عليه السلام عباية الأسدي حين سأله عن الاستطاعة التي يقوم بها ويقعد ويفعل ويترك.

فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: «أسألك عن الاستطاعة تملكها من دون الله تعالى أو مع الله؟

فسكت عباية!

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: قل يا عباية.

قال: وما أقول ؟

قال عليه السلام: إن قلت إنك تملكها من دون الله قتلتك .

وإن قلت تملكها مع الله قتلتك .

قال فما أقول ؟!

قال: تقول إنك تملكها بالله الذي يملكها من دونك .

(١) بحار الأنوار ج٥ ص٢٤/ تحف العقول ٢١٣.

فإن يمّلكها إياك كان ذلك من عطائه، وإن يسلبكها كان ذلك من بلائه، وهو المالك لما ملكك والقادر على ما أقدرك، أما سمعت الناس يسألون الحول و القوة حين يقولون " لا حول ولا قوة الا بالله ".

قال عباية: وما تأويلها يا أمير المؤمنين ؟

قال عليه السلام: لا حول عن معاصي الله إلا بعصمة الله، ولا قوة على طاعة الله إلا بعون الله» .

ثم روى عليه السلام روايات أخرى عن آبائه عليهم السلام، ثم أخذ في بيان حقيقة المنزلة بين المنزلين وإثباتها، والاحتجاج عليها حتى صيرها أظهر من الشمس.

على أن لكل واحد من الأئمة الاثني عشر عليهم السلام الذين هم خزان علم الله ومعادن حكمته كلمات وافية في هذا الموضوع ومقالات موضحة للمنزلة بين المنزلتين، ولم يدعوا على هذه الحقيقة من ستار .

دفع الشبهة عن الحديث القدسي

خاتمه في بيان أمور:

الأول: أن في جملة من نصوص[1] المقام قد تمسك المعصومون عليهم السلام بما ورد في الحديث القدسي من قول الله عز وجل « إني أولى بحسناتك منك وأنت أولى بسيئاتك مني »[2]، والمقصود من هذا الأمر دفع الشبهة التي ربما تورد على هذه الجملة .

وحاصلها: أن نسبة الفعل في الطاعة والمعصية إلى الله تعالى والى العبد نسبة واحدة، وفي الموردين منتسب إلى الله عز وجل

---

(١) راجع أصول الكافي ج ١ باب الجبر والقدر حديث ١٢، وباب المشيئة والارادة حديث ٦، والتوحيد باب ٥٩ حديث ١٠، وباب ٥٥ حديث ١٣، وغيرهما من كتب الاحاديث .

(٢) الكافي ج١ ص١٥٢ باب المشيئة والارادة ح٦، وأيضا ص١٥٧ ح٣ وص١٥٩ ح١٢، وفي البحار ج٥ ص٤ ح٣ وغيرهما.

من جهة والى العبد من جهة أخرى، فما الوجه في الأولوية من الطرفين ؟

وقد ذكر في دفعها وجوه:

الأول: أن الله تعالى جعل في قبال القوى النفسانية ـ التي هي جنود الجهل من الغضب والطمع وغيرهما ـ قوى رحمانية، وعبّر عنها في النصوص بجنود العقل والرحمن، لئلا يكون العبد مجبولا على إطاعة النفس ويكون مختارا في الطاعة والمعصية، ويكون متمكنا من المجاهدة وتقديم المرجحات الإلهية.

فحينئذ إذا تعارضت القوى النفسانية مع القوى الرحمانية وقدم المرجح الإلهى فالله عز وجل أولى بالفعل، وإن قدّم المرجح النفساني وغلبت جنود الجهل فهو أولى بالفعل لمغلوبية الجهة الإلهية، فالأمر بين الأمرين لا ينافي الأولوية .

الثاني: أنه قد ورد في النصوص الكثيرة أن بعض الحسنات يكون معدا للآخر ويعطي القابلية لأن يوفقه الله تعالى لمرضاته، كما أن بعض المعاصي موجب للخذلان، وهذه الجملة تكون ناظرة إلى ذلك، ومحصل مفادها حينئذ: أنه إن أطاع، فالله أولى

به لأنه الموفق، وإن عصى فالعبد أولى به لأنه اتبع فيه هوى نفسه وشهواته.

الثالث: أن منشأ الأولوية هو أن الله تعالى إنما أعطى نعمة الوجود والقدرة والشعور وغيرها وأمر بصرفها في محلها، فإن فعل ذلك فقد عمل بوظيفته ومع ذلك فالله هو ولي الإحسان الذي مكنه من ذلك، وإن لم يفعل ذلك وصرف النعمة في غير محلها فقد فعل بسوء اختياره، وهذا حسن.

ويؤيده: تذييل هذه الجملة في بعض تلك النصوص بقوله تعالى: «عملت المعاصي بقوتي التي جعلتها فيك»[1].

---

(١) الكافي ج١ ص١٥٧ باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين ح٣/ البحار ج٥ ص١٥ باب نفي الظلم والجور عنه تعالى ح٢٠ وغيرهما.

حقيقة السعادة والشقاوة

الثاني: أنه قد مر أن المحقق الخراساني ﵀ التزم بأن الكفر والعصيان تابعان للاختيار الناشئ عن مقدماته الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما، واستشهد لذلك بخبرين: أحدهما: « السعيد سعيد في بطن أمه، والشقي شقي في بطن أمه »[١].

والثاني: « الناس معادن كمعادن الذهب والفضة »[٢]، قال والذاتي لا يعلل[٣].

---

(١) تفسير القمي ص٢٢٧ رد الجبرية والقدرية. التوحيد ٣٥٦ باب السعادة والشقاء. الزهد للأهوازي من علماء القرن الثالث للهجرة. وغيرهم وعنهم البحار ج٥ ص٩و١٥٧ إلا أن نص الروايات «السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه». وفي بعضها تقديم الشقي على السعيد.

(٢) الكافي ج٨ ص١٧٧ ح١٩٧/ الفقيه ج٤ ص٣٨٠ ح٥٨٢١.

(٣) كفاية الأصول ص٦٨ .

وفيه: أن السعادة والشقاوة ليستا ذاتيتين، وذلك لأن السعادة عبارة عما يوجب دخول الجنة والراحة الأبدية واللذات الدائمة، والشقاوة عبارة عما يوجب دخول النار والعقوبات والآلام .

ويتضح ذلك بعد بيان حقيقة السعادة والشقاوة.

وهي: أن سعادة كل شيء هي بلوغه منتهى كماله وغاية فعليته بحسب نوعه، وهي الفعلية التامة من جميع ما لنوعه من الاستعداد، وهذه هي المرتبة العليا من السعادة.

ويقابلها الشقاوة المطلقة، وهي عدم كمال عن موضوع قابل له، وما بين أقصى الطرفين مراتب لا تحصى .

وحيث إن المرتبة العليا من السعادة قليلة جداً وهي في الإنسان أقل، بل من أول الدهر إلى آخره، الإنسان الكامل بتمام معنى الكلمة، البالغ غاية فعلية هذا النوع منحصر في فرد واحد، وهو أشرف الأنبياء والمرسلين محمد ﷺ، فلا محالة سعادة كل إنسان ممزوجة بالشقاوة، بمقدار نقص حظ الإنسان من السعادة له حظ من الشقاوة .

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنهما تنتزعان عن الإطاعة التي توجب القرب إلى الله تعالى وصيرورة الإنسان كاملا، والعصيان الموجب للبعد، ولنقص حظ الإنسان من الكمال فلا معنى لكون الإطاعة ناشئة عن السعادة والعصيان ناشئا عن الشقاوة، فهما ليستا ذاتيتين.

لا يقال: إن منشأهما من الصفات النفسانية ـ المعبر عنها في الأخبار بجنود العقل وجنود الجهل ـ من الذاتيات.

فإنه يقال: إن الله سبحانه أعطى بحكمته الكاملة كل مكلف قوتين داعيتين إلى الخير والشر، إحداهما العقل، والاخرى الجهل. وخلق صفات حسنة تقوى العقل في دعوته إلى الخير، وخلق ضدها من الرذائل تقوى الجهل في دعوته إلى الشر، فلا تختص الصفات الحسنة بطائفة والرذيلة بطائفة أخرى حتى يقال: إن بعض الناس سعيد ذاتا والآخر شقي كذلك باعتبار منشئهما.

وأما الرواية الأولى التي استدل بها على مختاره: فهي بظاهرها وإن كانت دالة على ما اختاره، إلا أنه لا بدّ من صرفها عن ظاهرها لوجهين:

الأول: أن الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام يفسر بعضها بعضا، كما ورد عنهم عليهم السلام، وهذه الرواية قد فسرت في الروايات

الأخرى بأن المراد منها أن الله يعلم وهو في بطن أمه أنه يعمل أعمال الاشقياء أو السعداء .

لاحظ خبر ابن أبي عمير[١] قال: «سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله « الشقي من شقي في بطن أمه والسعيد من سعد في بطن أمه»، فقال: الشقي من علم الله وهو في بطن أمه أنه سيعمل أعمال الأشقياء، والسعيد من علم الله وهو في بطن أمه أنه سيعمل أعمال السعداء».

الثاني: أنه مع قطع النظر عن الروايات المفسرة لا محيص عن صرفها عن ظاهرها، لأن من كان مطيعاً فصار عاصيا أو كان عاصيا فصار مطيعا، هل يكون في بطن أمه شقيا أم سعيدا؟ فإن كان سعيدا يلزم أن لا يكون الشقي في بطن أمه شقيا لأنه حين عصيانه شقي، أو لا يكون عصيانه ناشئا عن الشقاوة، وإن كان شقيا لزم أن لا يكون السعيد في بطن أمه سعيداً لأنه حين إطاعته سَعِد، أو لا تكون إطاعته ناشئة عن السعادة الذاتية.

---

(١) التوحيد باب ٥٨ باب السعادة والشقاوة حديث ٣، ص٣٥٦ .

وأما الرواية الثانية: فهي أجنبية عما اختاره بالمرة، وذلك لأن مفادها أنه كما أن معادن الذهب والفضة مختلفة تنقسم إلى الجيد والرديء، كذلك الناس مختلفون باختلاف الغرائز والاستعدادات والصفات النفسانية، وذلك لا يلزم سلب الاختيار، بل الاختيار في الجميع يكون موجودا ولا يكون أحد مجبورا على الاطاعة أو العصيان كما مر تحقيق ذلك.

وأين هذا من الالتزام بأن الإطاعة والعصيان ناشئتان عن السعادة والشقاوة الذاتيتين.

اختلاف الناس في الصفات النفسانية.

الثالث: لا يخفى أنّا لا ندّعي تساوى جميع الأفراد في المرجحات الداعية إلى اختيار الطاعة أو العصيان وعدم مدخلية الصفات النفسانية، التي هي جنود العقل وجنود الجهل فيه، لأن هذا مخالف للعيان ويرده الآيات الشريفة والروايات المستفيضة.

بل ندّعي وجود الاختيار في الجميع وأن المطيع يطيع باختياره والعاصي يخالف التكليف باختياره، وإلا فلو كان

مجبورا على الفعل لا يكون بالنسبة إلى ذلك الفعل مطيعا ولا عاصيا ولا يستحق الثواب ولا العقاب عليه .

وبعبارة أخرى: لا بدَّ من اشتراك جميع المكلفين في قدرتهم على الفعل والترك حتى يصح التكليف والثواب والعقاب، وأما زائدا على ذلك بحيث يلزم تساوى الجميع في الاستعدادات والصفات النفسانية الداعية إلى اختيار الطاعة أو العصيان فغير لازم، ولا محذور في اختلاف الناس فيها كاختلافهم في الجمال وأشباهه .

وتلك الاستعدادات والصفات النفسانية قسمان: قسم يكون كسبيا إراديا يحصل من الإطاعة والعصيان ـ كما ورد في الروايات الكثيرة أن بعض الحسنات يكون معدا للآخر ويعطى القابلية لأن يوفقه الله تعالى لمرضاته، كما أن بعض المعاصي موجب للخذلان ـ وقسم يحصل من أمور غير اختيارية، وعلى أي حال لا يوجب سلب القدرة .

البداء في التكوين

ولمناسبات غير خفية ينبغي لنا البحث في مسألتين:

الأولى: مسألة البداء في التكوين:

لا خلاف بين علمائنا في القول بالبداء، وما عن المحقق الطوسي ﷺ في نقد المحصل في الرد على الفخر الرازي، من أن الإمامية لا يقولون بالبداء، يتعين أن يكون مراده هو البداء الذي نسبه الفخر إلى الإمامية، وهو أن يعتقد شيئاً ثم يظهر له أن الأمر بخلاف ما اعتقده.

وبه يندفع استغراب ـ جماعة من المحققين منهم السيد الداماد والعلامة المجلسي [١] ـ هذا الجواب.

وكيف كان فيشهد له: من الكتاب: قوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[٢]، وسيمر عليك معنى الآية الكريمة.

---

(١) راجع بحار الأنوار ج٤ ص١٢٣حيث حكى العلامة ﷺ كلام الفخر الرازي بالمحصل ووصفه بالناصبي المتعصب والمعاند،ونقل أيضا ما أورده عليه الشيخ الطوسي في نقد المحصل بنصه، ولم يرتضه وتعجب منه.

(٢) الآية ٣٩ من سورة الرعد.

والنصوص الكثيرة: لاحظ خبر زرارة عن أحدهما عليهما السلام: «ما عبد الله بشئ مثل البداء»[١]، وخبر هشام بن سالم وحفص بن البختري وغيرهما عن أبي عبد الله عليه السلام قال في تفسير هذه الآية ﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت﴾: «وهل يُمحى إلا ما كان ثابتا وهل يُثبت إلا ما لم يكن»[٢].

وخبر عبد الله بن سنان عنه عليه السلام: «ما بدا لله في شيء إلا كان في علمه قبل أن يبدوَ له»[٣].

وخبر ابن أبي عمير عن هشام بن سالم عنه عليه السلام: «ما عظم الله عز وجل بمثل البداء»[٤].

وخبر الريان بن الصلت قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: «ما بعث الله نبيا قط الا بتحريم الخمر وأن يقر له بالبداء»[٥].

---

(١) أصول الكافي ج ١ باب البداء حديث ١ص١٤٦.

(٢) أصول الكافي ج ١ باب البداء حديث ٢ص١٤٦

(٣) أصول الكافي ج ١ باب البداء حديث ٩ص١٤٨

(٤) التوحيد ص٣٣٣ باب البداء ح ٢/ الكافي ج١ ص١٤٦ باب البداء ح ١.

(٥) التوحيد ص٣٣٣ باب البداء ح٦/ وعنه البحار ج٧٦ ص١٣٥ ح٢٨.

وخبر الجهني قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لو يعلم الناس ما في القول بالبداء من الأجر ما فَتَروا عن الكلام فيه» [١].

إلى غير ذلك من النصوص المتواترة الواردة في ذلك.

إنما الكلام في المراد من البداء، فإن المخالفين نسبوا إلى الشيعة ما هم برآء منه، قال الفخر الرازي عند تفسيره قوله تعالى: ﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت﴾: «قالت الرافضة البداء جائز على الله تعالى، وهو أن يعتقد شيئاً ثم يظهر له أن الأمر بخلاف ما اعتقده» [٢]، انتهى.

كلمات علمائنا في معنى البداء

ولعلمائنا الأبرار في تحقيق البداء معان:

---

(١) الأحاديث الثلاثة الأخر: التوحيد باب البداء ص ٣٣٣ و٣٣٤ ح ٢و٦و٧.

(٢) التفسير الكبير للفخر الرازي ج١٣ـ١٤ تفسير الآية.

أحدها: ما عن السيد المرتضى[١] في جواب مسائل أهل الري، وهو أن المراد بالبداء النسخ نفسه، وادعى أنه ليس بخارج عن معناه اللغوي.

وقريب منه ما ذكره الشيخ في محكي العدّة [٢]، إلا أنه صرح بأن إطلاقه على النسخ على ضرب من التوسع والتجوز .

ووافقهما في ذلك الفيلسوف النحرير السيد السند محمد باقر الداماد في نبراس الضياء [٣] .

---

(١) راجع رسائل المرتضى ج١ ص١١٧.

(٢) راجع عدّة الأصول للشيخ الطوسي ج٢ ص٤٨٥ من الطبعة الجديدة (فصل في ذكر حقيقة النسخ وبيان شرائطه والفصل بينه وبين البداء) .

(٣) فقد نقل غير واحد عن (نبراس الضياء في تحقيق معنى البداء) قوله: "البداء منزلته في التكوين منزلة النسخ في التشريع، فما في الأمر التشريعي والأحكام التكليفية نسخ فهو في الأمر التكويني والمكونات الزمانية بداء. فالنسخ كأنه بداء تشريعي ، والبداء كأنه نسخ تكويني، ولا بداء في القضاء ولا بالنسبة الى جناب القدس".

ثانيها: ما ذكره الصدوق في كتاب التوحيد قال: ليس البداء كما يظنه جهال الناس بأنه بداء ندامة، ولكن يجب علينا أن نقر لله عز وجل بأن له البداء، ومعناه أن له أن يبدأ بشيء من خلقه فيخلقه قبل كل شيء ثم يعدم ذلك الشيء، ويبدأ بخلق غيره ويأمره بأمره ثم ينهى عن مثله، أو ينهى عن شيء ثم يأمر بمثل ما نهى عنه[١].

ثالثها: ما ذكره بعض المحققين في شرحه على الكافي[٢] وتبعه المحدث الكاشاني رحمه الله في الوافي[٣]، وهو: أن القوى المنطبعة الفلكية لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الأمور دفعة واحدة لعدم تناهي تلك الأمور، بل إنما ينتقش فيها الحوادث شيئا فشيئاً وجملة فجملة مع أسبابها وعللها على نهج مستمر ونظام

---

(١) التوحيد ص٣٣٥ باب ٥٤ البداء.

(٢) راجع شرح أصول الكافي للمولى محمد صالح المازندراني ج٤ ص٢٤٥.

(٣) الوافي ج١ ص ٥٠٧ باب البداء. وعنهما البحار ج ٤ ص١٢٨ باب ٣ البداء والنسخ، وج٥٤ ص٣٦٤ باب ٤ القلم واللوح المحفوظ والكتاب المبين والإمام المبين وأم الكتاب.

مستقر، فمهما حصل لها العلم بأسباب حدوث أمر ما في هذا العالم حكمت بوقوعه فيه فينتقش فيها ذلك الحكم، وربما تأخر بعض الأسباب الموجب لوقوع الحوادث على خلاف ما يوجبه بقية الأسباب لولا ذلك السبب، ولم يحصل لها العلم بذلك بعد، لعدم اطلاعها على سبب ذلك السبب، ثم لما جاء أوانه واطلعت عليه حكمت بخلاف الحكم الأول، فينمحي عنها نقش الحكم السابق ويثبت الحكم الآخر.

وهذا هو السبب في البداء في أمور العالم، فإذا اتصلت بتلك القوى نفس النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام فرأى فيها بعض تلك الأمور فله أن يخبر بما رآه بعين قلبه أو شاهده بنور بصره أو سمعه بأذن قلبه، وأما نسبة ذلك كله إلى الله تعالى فلأن كل ما يجري في العالم الملكوتي إنما يجري بإرادة الله تعالى، بل فعلهم بعينه فعل الله، فكل كتابة تكون في هذه الألواح فهو أيضاً مكتوب لله تعالى بعد قضائه السابق المكتوب بقلمه الأول، فيصح أن يصف الله نفسه بأمثال ذلك بهذا الاعتبار .

رابعها: ما عن الفاضل المدقق الميرزا رفيعا [١]، و حاصله:

أن الأمور كلها منتقشة في اللوح، والفائض منه على الملائكة والنفوس العلوية والنفوس السفلية قد يكون الأمر العام أو المطلق المنسوخ حسب ما تقتضيه الحكمة، ويتأخر المبيَّن إلى وقت تقتضي الحكمة فيضانه فيه، وهذه النفوس العلوية وما يشبهها يعبَّر عنها بكتاب المحو والاثبات. فالبداء عبارة عن هذا التغير في ذلك الكتاب .

خامسها: ما اختاره المحقق المجلسي رحمه الله[٢]:

---

(١) وهو الميرزا رفيع الدين محمد بن حيدر الطبطبائي النائيني المشتهر بـ الميرزا رفيعا المتوفى ١٠٨٠ تقريبا والمدفون بأصفهان، وكان من مشاهير علماء عصره والمتبحرين في الحكمة والكلام، تتلمذ على يد العلامة الشيخ بهاء الدين العاملي، له عدّة مؤلفات منها شرح أصول الكافي، ورسالة التشكيك وغيرهما، راجع الذريعة ج١١ص١٤٨وج١٣ ص٩٦.

وأما نص كلامه في البداء فراجع شرح أصول الكافي ج٤ ص٢٥٠.

(٢) بحار الأنوار ج٤ ص١٢٩ ـ ١٣٠ باب البداء والنسخ .

وحاصله: أن المعصومين عليهم السلام إنما بالغوا في البداء رداً على اليهود الذين يقولون إن الله قد فرغ من الأمر، وعلى النَظّام وبعض المعتزلة القائلين إن الله خلق الموجودات دفعة واحدة والتقدم إنما يقع في ظهورها، وعلى بعض الفلاسفة القائلين بأن الله تعالى لم يؤثر حقيقة إلا في العقل الأول، وعلى آخرين منهم قالوا إن الله سبحانه أوجد جميع مخلوقاته دفعة واحدة وإنما ترتبها في الأزمان فقط .

فنفوا عنه كل ذلك، وأثبتوا أن الله تعالى كل يوم في شأن من إعدام شيء وإحداث آخر وإماتة شخص وإحياء آخر إلى غير ذلك .

وهناك أقوال أخر لا يهمنا التعرض لها .

ما هو الحق في معنى البداء

وحق القول في المقام يتوقف على بيان أمور:

الأول: لا شك في أن ما يحدث في عالم الكون بأجمعه تحت قدرة الله وسلطانه، وأن وجود أي ممكن منوط بمشيئة الله تعالى، وهذا من البداهة بمكان.

الثاني: أن للأشياء بأجمعها تعيّناً علميا في علم الله الأزلي، ويُعبَّر عن هذا التعين العلمي تارة بتقدير الله وأخرى بقضائه، ولكن ليس العلم الإلهي متعلقا بالموجودات خاصة بل يكون متعلقا بها بما لها من المبادئ والخصوصيات.

وعليه فحيث إن الممكنات بأجمعها تحت قدرة الله ومنوطة بتعلق المشيئة والإرداة بها، فيكون العلم بها منذ الأول غير مزاحم لقدرته عليها حين إيجادها، فمعنى قضاء الله وتقديره أن الأشياء بأجمعها متعينة في العلم الإلهي الأزلي على ما هو عليه من أن وجودها معلق على أن تتعلق الإرادة والاختيار والمشيئة بها حسب ما تقتضيه المصالح والمفاسد المختلفة باختلاف الظروف.

الثالث: أن وجود كل موجود له نسبتان:

نسبة إلى علته التامة التي يستحيل عدمه معها.

ونسبة إلى مقتضيه الذي يحتاج الشيء في وجوده معه إلى شرط وعدم مانع.

فمع وجود الشروط، وعدم الموانع يوجد، ومع وجود المانع أو فقد الشرط لا يكاد يتحقق.

وعلى هذا فمع تحقق المقتضي كان الظاهر ذلك الشيء، ثم بعد ما وجد المانع ظهر منه خلاف ما كان يظهر من المقتضي، والى هذا يشير جملة من الأخبار:

روى العياشي عن الفضيل قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من الأمور أمور محتومة لا محالة، ومن الأمور أمور موقوفة عند الله يقدم ما يشاء ويمحو ما يشاء ويثبت منها يشاء، لم يطلع على ذلك أحدا ـ يعني الموقوفة ـ فأما ما جاءت به الرسل فهي كائنة لا يكذب نفسه ولا نبيَّه ولا ملائكته»[1]، ونحوه غيره.

---

(١) تفسير العياشي ج٢ ص٢١٧ آية ١٣ من سورة الرعد ح ٦٥/ وعنه بحار الأنوار ج٤ ص١١٩، وفيه بدل «كائنة لا محالة» جائية لا محالة.

الرابع: حيث عرفت أن العلم الإلهي يتعلق بالأشياء على واقعها، لأن انكشاف الشيء لا يزيد على واقع ذلك الشيء، فإذا كان الواقع منوطا بمشيئة الله حسب ما تقتضيه المصالح والمفاسد كان العلم متعلقا به على هذه الحالة، وإلا لم يكن العلم علماً به على وجهه وانكشافا له على واقعه.

فيكون لله علمان: علم بالأشياء من جهة عللها التامة وهو العلم الذي لا بداء فيه أصلا، وله علم بالأشياء من جهة مقتضياتها التي موقوفة التأثير على وجود الشروط وفقد الموانع. وهذا العلم يمكن أن يظهر خلاف ما كان ظاهراً منه بفقد شرط أو وجود مانع.

وإلى هذا المعنى يشير كثير من الأخبار المروية عن المعصومين عليهم السلام، قال الإمام الرضا عليه السلام لسليمان المروزي في حديث: «إن عليا عليه السلام كان يقول: العلم علمان: فعلم علمه الله ملائكته ورسله فما علمه ملائكته ورسله فإنه يكون ولا يكذب نفسه ولا ملائكته ورسله، وعلم عنده مخزون لم يطلع عليه أحدا

من خلقه يقدم منه ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويمحو ويثبت ما يشاء»[1].

وفي الكافي عن أبى بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «إن لله علمين:

علم مكنون مخزون لا يعلمه إلا هو، من ذلك يكون البداء، وعلم علمه ملائكته ورسله وأنبياءه فنحن نعلمه»[2]، ونحوهما غيرهما.

إذا تدبرت فيما ذكرناه يظهر لك أن البداء إنما يكون في القضاء الموقوف المعبَّر عنه بلوح المحو والإثبات، وأما القضاء الحتمي المعبَّر عنه بأم الكتاب والعلم المخزون عند الله تعالى فيستحيل أن يقع فيه البداء.

---

(١) التوحيد باب ٦٦ في ذكر مجلس الرضا عليه السلام مع سليمان المروزي متكلم خراسان ص ٤٤٤ ح١/ بحار الانوار ج٤ ص٩٦.

(٢) الكافي ج١ ص ١٤٧ باب البداء ح ٨.

ففي خبر عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما بدا لله في شيء إلا كان في علمه قبل أن يبدو له»[١].

وفي خبر الجهني عنه عليه السلام: «إن الله لم يبدُ له من جهل»[٢].

وفي خبر منصور بن حازم عنه عليه السلام قال: «سألته هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله بالأمس ؟

قال عليه السلام: لا، من قال هذا فأخزاه الله.

قلت: أرأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة أليس في علم الله ؟

قال: بلى قبل أن يخلق الخلق»[٣].

إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة.

وإلى ما ذكرناه نظر العلامة المجلسي رحمه الله قال: إعلم أن الآيات والأخبار تدل على أن الله تعالى خلق لوحين أثبت فيهما

---

(١) الكافي ج١ باب البداء ح ٩ ص ١٤٨.

(٢) الكافي ج١ باب البداء ح ١٠ ص ١٤٨.

(٣) الكافي ج١ باب البداء ح ص ١٤٨، ح٩ و١٠ و١١.

ما يحدث من الكائنات: أحدهما اللوح المحفوظ الذي لا تغير فيه أصلا وهو مطابق لعلمه تعالى، والآخر لوح المحو والإثبات فيثبت فيه شيئاً ثم يمحوه لحكم كثيرة لا تخفى على أولي الألباب.

مثلا: يكتب فيه أن عمر زيد خمسون سنة، ومعناه أن مقتضى الحكمة أن يكون عمره كذا إذا لم يفعل ما يقتضى طوله أو قصره، فإذا وصل الرحم مثلا يُمحى الخمسون ويُكتب مكانه الستون وإذا قطعها يُكتب مكانه أربعون، وفي اللوح المحفوظ أنه يصل وعمره ستون، كما أن الطبيب الحاذق إذا اطلع على مزاج شخص يحكم بأن عمره بحسب هذا المزاج يكون ستين سنة، فإذا شرب سُما ومات أو قتله إنسان فنقص من ذلك أو استعمل دواءً قوّى مزاجه فزاد عليه لم يخالف قول الطبيب.

والتغيير الواقع في هذا اللوح مسمى بالبداء إما لأنه مشبّه به كما في سائر ما يُطلَق عليه تعالى من الابتلاء والاستهزاء

والسخرية وأمثالها، أو لأنه يظهر للملائكة أو للخلق إذا أخبر بالأول خلاف ما أُعلموا أولاً[1]، انتهى.



(١) بحار الأنوار ج٤ باب ٣ البداء والنسخ ص١٣٠.

تنبيهات

وتمام الكلام في المقام بالتنبيه على أمور:

الأول: أن ما ذكرناه في معنى البداء المستفاد من الأخبار، هو الظاهر من الآية الكريمة المتقدمة : ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[1]، لأن محو الشيء هو إذهاب رسمه وأثره، وقد قوبل في الآية الشريفة بالإثبات وهو إقرار الشيء في مستقره بحيث لا يضطرب، فالمحو هو إزالة الشيء بعد ثبوته برسمه.

وحيث إنه ذكر الآية بعد قوله تعالى:﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾[2] وذكر في ذيلها ﴿ وَعِنْدَهُ أُمُّ الكتاب﴾ ، فالظاهر منها أن لكل وقت كتابا يخصه، فتختلف الكتب باختلاف الأوقات .

---

(١)الآية ٣٩ من سورة الرعد .

(٢)الآية ٣٨ من سورة الرعد.

وإن هذا الاختلاف ظهر من ناحية اختلاف التصرف الإلهي بمشيئته حسب ما تقتضيه المصالح لا من جهة اختلافها في أنفسها، ومع ذلك فعند الله أم الكتاب أي الأصل الذي ينشأ منه الشيء ويرجع إليه هذه الكتب التي تُمحى وتُثبت بحسب الأوقات.

وبعبارة أوضح: إن لله سبحانه في كل وقت كتابا وقضاءً، وإنه يمحو ما يشاء من تلك الأقضية ويثبت ما يشاء، ومع ذلك عنده بالنسبة إلى كل وقت قضاء محتوم لا يتغير، وهو الأصل الذي يرجع إليه سائر الأقضية.

وبهذا البيان يظهر أن ما قيل في تفسير الآية الشريفة من الوجوه والأقوال كلها في غير محلها، ولتمام الكلام محل آخر.

الثاني: أن البداء بالمعنى الذي يقول به الإمامية هو الإبداء والإظهار حقيقة، وإطلاق لفظ " البداء " عليه مبني على التنزيل والمشاكلة.

الثالث: أن القول بالبداء اعتراف بأن لله تعالى السلطنة التامة على الممكنات وأنها بأجمعها تحت سلطانه و قدرته حدوثا

وبقاءً، وأنه يوجب انقطاع العبد إلى الله وطلبه منه إجابة دعائه وكفاية مهماته.

وإلى هذا تشير الأخبار المتضمنة للاهتمام بشأن البداء، وعليه يُحمل مادل على أن الصدقة تزيد في العمر وكذلك صلة الرحم وما شاكل.

الرابع: أن ما وقع في كلمات المعصومين عليهم السلام من الإنباء بالحوادث الآتية، إنما هو على نحوين:

أحدهما: ما أخبر بوقوع الأمر المستقبل على سبيل الجزم، فهو كاشف عن أن ما أخبر به مما جرى به القضاء المحتوم.

والآخر: ما أخبر به معلقاً على أن لا تتعلق بخلافه المشيئة الإلهية ولو مع قرينة منفصلة، فهو كاشف عن كون المخبر به مما جرى به القضاء الموقوف الذي هو مورد للبداء.

الكلام النفسي

الثانية: مسألة الكلام النفسي:

قد اتفقت الأشاعرة على أن للكلام نوعا آخر ـ غير النوع اللفظي المعروف ـ يسمَّى عندهم بالكلام النفسي.

ثم اختلفوا: فذهب جماعة منهم إلى أنه مدلول للكلام اللفظى ومعناه.

وذهب آخرون إلى أنه مغاير لمدلول اللفظ وأن دلالة اللفظ عليه من قبيل دلالة الفعل الاختياري على إرادة الفاعل .

وعلى ذلك بنوا القول بقدم القرآن، نظراً إلى أنه كلام الله الذي هو من صفاته الذاتية القديمة بقدمه، والمعروف بينهم اختصاص القدم بالكلام، إلا أن الفاضل القوشجى نسب إلى بعضهم القولَ[1] بقدم جلد القرآن وغلافه أيضا .

وفي مقابل هذه الطائفة، ذهب غيرها من طوائف المسلمين إلى حدوث القرآن، وأن كلامه اللفظي مخلوق له، وليس هناك نوع آخر من الكلام .

---

(١) شرح التجريد المقصد الثالث ص ٣٥٤.

أدلة الأشاعرة على الكلام النفسي

وقد استدل القائلون بثبوت الكلام النفسي على مدعاهم بوجوه:

الأول: أن الكلام اللفظي المؤلف من الحروف الهجائية المتدرجة في الوجود أمر حادث يستحيل اتصاف الله تعالى به في الأزل وغير الأزل، وإلا لزم اتحاد القديم مع الحادث وهو محال، لأن صفات الله عز وجل عين ذاته.

وحيث إن الله تعالى وصف نفسه بهذه الصفة في كتابه فقال سبحانه: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾[1] وكذلك وصفه بها المعصومون عليهم السلام في الأخبار والأدعية، فلا مناص من البناء على ثبوت الكلام النفسي وأن الله تبارك وتعالى متصف به، وذلك الكلام مجتمعة أجزاؤه وجوداً.

و الجواب عن ذلك يبتنى على بيان مقدمة:

وهي: أن صفاته تعالى على قسمين:

---

(١) الآية ١٦٤ من سورة النساء.

الصفات الذاتية، والصفات الفعلية .

والفارق بينهما أن صفات الله الذاتية هي التي، لا يمكن نفيها عنه، ويستحيل أن يتصف سبحانه بنقيضها أبدا كالعلم و القدرة، حيث إنه لا يمكن نفيهما عنه، ولسنا نصفه بالعجز والجهل .

وصفاته الفعلية هي التي يمكن أن يتصف بها في حال وبنقيضها في حال آخر كالخلق والرزق، فيقال: إن الله تعالى خلق كذا ولم يخلق كذا، ورزق فلاناً ولدا ولم يرزقه مالا.

وأيضا الصفات الذاتية لا تتعلق بها القدرة ولا الإرادة، لأنهما تتعلقان بالممكنات دون غيرها .

والقسم الأول متحد مع ذاته سبحانه قديم بقدمه .

وأما القسم الثاني فهو من مخلوقاته ومن آياته، ولا يكون متحداً مع ذاته ولا قديما بقدمه .

إذا عرفت هذه المقدمة يظهر لك جلياً أن التكلم إنما هو من الصفات الفعلية، لانطباق ما ذكر ضابطا لها عليه، فإنه يصح أن يتصف الله تعالى بمقابله ويصح سلبه عنه، ويقال كلم الله موسى ولم

يكلم فرعون، وتتعلق قدرته به لأنه سبحانه كان قادرا على التكلم مع موسى ويتبع ذلك تتعلق إرادته به .

مع أنه يدل على كونه من صفات الفعل ما رواه الكليني ﵀ بإسناده عن أبى بصير قال: «سمعت أبا عبد الله ﵇ يقول: لم يزل الله عز وجل ربنا، والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المُبصَر والقدرة على المقدرو، قال: قلت فلم يزَل الله متحركاً، فقال: تعالى الله عن ذلك، إن الحركة صفة محدثة بالفعل. قال: قلت فلم يزل الله متكلما ؟ قال: فقال: إن الكلام صفة محدثة ليست بأزلية،كان الله عز وجل ولا متكلم»[١].

وعلى ذلك فلا يلزم من اتصاف الله تعالى بالكلام اللفظى اتحاد الحادث والقديم .

---

(١) أصول الكافي ج١ باب صفات الذات ص ١٠٧ ح١.

الثاني: ما عن المحقق الدواني[1]**، وهو أن ترتيب الكلمات وجعلها جملا مترتبة في الذهن هو الكلام النفسي، لأنه معنى قائم بالنفس وجدانا غير العلم.**

---

(١) وهو العلامة جلال الدين محمد بن أسعد الدوّاني، وتجد نص كلامه حول الكلام النفسي في كتاب ثلاث رسائل، رسالة في إثبات كونه واجبا، (المبحث الأول في إثبات كونه متكلما)، في معرض رد المقدس الأردبيلي عليه قال المقدس الأردبيلي: "وظهر ضعف ما ذكره الدوّاني من في تحقيق الكلام كلاما حيث قال: ولنا في هذا المقام كلام، يقتضي تمهيد مقدمة: أن صفة الكلام فينا عبارة عن قوة تأليف الكلام، وكلامنا عبارة عن الكلمات التي هي مؤلفة في الخيال، وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول: صفة التكلم القائم بذات الله تعالى صفة هي مصدر تأليف الكلمات، وكلامه تعالى هي الكلمات التي هي مؤلفة له تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة، وهذا الكلام الأزلي خطاب متوجه إلى مخاطب مقدّر، وامتيازه عن العلم: فإن كلام غيره معلوم له تعالى، وليس كلامه، كما أن كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلامنا، وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب إليه الحكماء من كون كلامه تعالى علمه، ولا ما

<<<

وفيه: أن هذا عين العلم التصوري، غاية الأمر كون المتصور الكلمات. وبعبارة أخرى: هو الوجود الذهني الذي يعم الأفعال الاختيارية كافة .

الثالث: أن انكشاف ثبوت المبدأ والمحمول للموضوع للنفس علم، وأما قرار النفس وحكمها بذلك فهو غير العلم، فهو الكلام النفسي وصفة من الصفات النفسانية .

وفيه: أن للعلم فردين، أحدهما تصوري، والآخر تصديقي، وما ذكر ليس وراء العلم التصديقي شيئا .

الرابع: أنه يطلق الكلام على الموجود منه في النفس: يقال: إن في نفسي كلاماً لا أريد أن أبديه، قال الله تعالى :

<<<

ذهب اليه الحنابلة ومن يحذو حذوهم مثل صاحب المواقف من أن كلامه الأصوات والحروف، أو ما يشمل الأصوات والحروف والمعاني، ولا ما هو المشهور عن الأشعري كما يظهر بالتأمل الصادق .

﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾[١].

وفيه: أن هذا لا يختص بالكلام، مثلا يقول المهندس إن في نفسي صورة بناء سأنقشها، ويقول الصائم إن في نفسي أن أصوم غدا، وهكذا، والحال أن ذلك ليس وراء الوجود الذهني والتصور شيئا.

الخامس: أنه يطلق المتكلم على الله تعالى، وهذه الهيئة ـ أي هيئة اسم الفاعل ـ وضعت لإفادة قيام المبدأ بالذات قياما وصفيا، ولذا لا يطلق النائم على من أوجد النوم في الغير بل على من اتصف به.

وحيث إن من الواضح أنه لا يتصف الله تعالى بالكلام اللفظي، لاستحالة اتصاف القديم بالحادث، فلابد من الالتزام بالكلام القديم، وليس هو إلا الكلام النفسي.

وفيه: أولاً: أن المبدأ في صيغة المتكلم ليس هو الكلام، فإنه كيفية عارضة للصوت الحاصل من تموج الهواء، وهو قائم بالهواء لا بالمتكلم، بل المبدأ في صيغة المتكلم هو التكلم ومعناه إيجاد الكلام، فإطلاقه على الله تعالى وغيره بمعنى واحد.

---

(١) الآية ١٣ من سورة الملك .

وثانياً: أن ما ذكر من أن هيئة اسم الفاعل وضعت لإفادة قيام المبدأ بالذات قياما وصفيا، فهو غلط بل هي وضعت لإفادة قيام المبدأ بالذات نحو قيام، وأما خصوصية كونه قياماً حلولياً أو إيجادياً أو غيرهما فهي تختلف باختلاف الموارد ولا تدخل تحت ضابط كلي، فالنائم لا يطلق على الموجد للنوم، لكن الضار والنافع يطلقان على موجد هذين المبدأين.

وعليه فلا مانع من صدق المتكلم على الموجد للكلام.

السادس: أنه لا كلام في صحة الأوامر الامتحانية وتحققها عند عدم تعلق الإرادة الحقيقية بمتعلقاتها، وتلك الأوامر تدل على معنى قائم في النفس ليس بإرادة لانتفائها وجداناً ولا بغيرها من الصفات المعروفة من العلم والترجي وما شاكل، وليس هو إلا الطلب الذي هو الكلام النفسي في الانشائيات ويكون قائما بالنفس.

وفيه: أن الأوامر الامتحانية على قسمين:

أحدهما: ما يكون مقصود الأمر هو صدور العمل وتحققه خارجاً لاستكشاف قدرة المأمور على ذلك العمل لا لمصلحة فيه، وفي ذلك لا محالة تتعلق إرادة الأمر بنفس العمل لتوقف غرضه الباعث له على الأمر على تحقق العمل.

ثانيهما: ما يكون المقصود استكشاف استعداد المأمور لطاعة الأمر وعدمه، وفي مثل ذلك نلتزم بأنه ليس الأمر سوى إبراز الاعتبار النفساني، وهو جعل المادة على عهدة المأمور، وليس هناك إرادة ولا طلب.

فانقدح أنه لا برهان على وجود الكلام النفسي.

الدليل على عدم ثبوت الكلام النفسي

بل الوجدان يرده وينفيه، ويظهر ذلك بعد بيان مقدمة، وهي:

أنه لا ريب في أن للنفس صفات وكيفيات ـ كالشوق والحب والكراهة وما شاكل ـ كما أنه لا كلام في أن لها أفعالا ـ كالتأمل والتفكر والبناء وغيرها ـ والعلم على مسلك المتقدمين من الفلاسفة من الصفات وعلى مسلك المتأخرين منهم من أفعال النفس.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن دعوى وجود صفة في النفس غير الصفات المعلومة المعينة وتسمًّى بالكلام النفسي، مردودة.

والنزاع ينقطع بالرجوع إلى ما في النفس وجعل الوجدان قاضيا وحاكما، حيث يرى الناظر المنصف أنه ليس في النفس صفة غير تلك الصفات.

وإن أردت أن يطمئن قلبك فراجع نفسك، ترى أن كل صفة وفعل توجد في النفس ويصدر منها عند إرادة التكلم تكون موجودة وصادرة منها عند إرادة الأكل مثلا بلا فرق بينهما أصلا، فكما أنه إذا أراد المتكلم أن يتكلم يتصوره ويتصور دواعيه ثم يحصل له التصديق بالفائدة فيحصل الميل ثم الجزم والعزم عليه فيعمل قدرته فيتكلم، كذلك عند إرادة الأكل جميع هذه موجودة بلا نقيصة، فوجود صفة أخرى في النفس عند إرادة التكلم وتكون مدلولة للكلام اللفظي مما لا يساعده الوجدان .

وإن شئت توضيح ذلك فاعلم: أن الجمل إما خبرية أو إنشائية:

أما الجمل الخبرية فليس في مواردها، غير تسعة أمور:

١ ـ مفردات الجملة ٢ ـ معاني المفردات ٣ ـ الهيئة التركيبية لها ٤ ـ مدلول الهيئة التركيبية ٥ ـ تصور المخبر مادة الجملة وهيئتها ٦ـ تصور مدلول الجملة ٧ ـ مطابقة النسبة لما في الخارج

أو عدم مطابقتها له ٨ ـ علم المخبر بالمطابقة أو عدمها أو شكه فيها ٩ ـ إرادة المتكلم لإيجاد الجملة في الخارج مسبوقة بمقدماتها.

واعترف المثبتون له بعدم كون شيء من هذه هو الكلام النفسي.

أما الجمل الإنشائية فهي كالجمل الخبرية، والفارق بينهما أنه ليس في مواردها خارج تطابقه أو لا تطابقه، وعليه فالأمور التي لا بدَّ منها في الجملة الإنشائية سبعة، هي غير السابع والثامن من الأمور المذكورة، وقد علمت أن الكلام النفسي عند القائلين به ليس واحدا منهما.

فالمتحصل مما ذكرناه: أن الكلام النفسي أمر خيالي لا برهان على وجوده، بل البرهان والوجدان على خلافه، والروايات المروية عن المعصومين عليهم السلام تردُّه.

وقد وقع الفراغ من هذه الرسالة
في اليوم الثامن من شهر صفر سنة ١٣٩٠ هـ
والحمد لله أولا وآخرا.
وقد تم الفراغ من مراجعة هذه الرسالة والتعليق عليها
في الثالث والعشرين من ربيع الآخر ١٤٢٦ هــ. ق في قم المقدسة
والحمد لله على توفيقاته ونسأله التوفيق لما يحب ويرضى
مع الإعتذار من اخواني المؤمنين عن التقصير واسألهم الدعاء

فهرس الكتاب